ما كشف كامل في الإرشاد إلى أنوار التنزيل
وكشف كامل بإبراز أسرار التأويل
لله در المصنف المتصف بالعلم الزاخر والفضل العالي
حيث طبق المفصل بالقول الفصل في الخطاب
وأصاب بما كتبه الصدق والصواب
جعل الله سعيه مشكورا وجزاه جزاء موفورا
كتبه الفقير محمد سري زاده
عفي عنهما

الملك لله دخل في حفظ عبده
الحاج بشير اغاء دار السعادة الشريفة
لسنة ثمان وخمسين ومائة
والف

هذا الكتاب المستطاب من وقف مولانا حضرة اغاء دار السعادة
الحاج بشير وقفه لله الجليل والبر الكبير هو على كل شي قدير
حرره الفقير اليه سبحانه وتعالى محمد امين المفتش
باوقاف الحرمين المحترمين
عفي له

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتفرد بانزال اياته المتوحد بالكلام الازلي
وسائر صفاته • المنزه في ذاته عن شوايب النقص وسماته
وعلى سيدنا محمد افضل سلامه واكمل صلاته • وعلى اله
واصحابه هداة الصراط السوي وحماته • وبعد فيقول
افقر الخلق الى الله الملك الغني • يوسف بن حمزة الشهريوكي
الشهير باللوراني • ان من البديهيات عند ارباب المعقول
بل الاوليات لدى المهرة من الفحول • ان تكميل النفوس
البشرية ليس الا باكتساب العلوم والمسائل • لاسيما الشرعية

التي هي اشرف العلوم وانفعها واكمل المعارف وارفعها
باتفاق الاواخر والاوائل • بل هي اعلى المطالب واولاها
واسنى المواهب واسناها فلذلك عدت الى تحصيل المقاصد
من اعظم الوسائل • وما زال اليها علماء الاعصار في الامصار
بل سكبوا عليها العبرات • والقوا المعتبرات من الكتب والرسائل
وبالنواجذ عض عليها اهل البصائر والابصار • فصرفوا
الاعمار ونفقوا الليل والنهار • في ترتيب المقدمات والدلائل
والايات الدالة على ذلك والاحاديث الواردة هنالك
مشهورة يعلمها الحذاق واصحاب الفضائل • فمن يؤت الحكمة
فقد اوتي خيرا كثيرا • ومن ارتوى من عين العلم فقد شرب
من ينبوع الحيوة ماء غزيرا • فلقد احسن من قال بيت
گرچه دارد سيم وزر دانا منه نامش گدا • در برش دل بحر
دانش وشه بحر وبرست • وعلم التفسير من بينها لا تعد فوائده
ولا تحصى • فلعمرك انه اجدى وانفع من تفاريق العصى
اذ بها يتوصل الى الصلاح في المعاش والمعاد • ويتوسل الى
سعادة الدارين وطريق الرشاد • وقد صنف فيها الفضلاء
والف فيها الاذكياء كتبا شريفة وزبرا لطيفة غير ان انوار

التنزيل • واسرار التاويل للمولى المحقق والنحرير المدقق ناصر
الملة والدين عبد الله بن عمر البيضاوي غني عن التعريف
والبيان • لانه مشار اليه بين فرسان هذا الفن بالبنان
ومع ذلك جامع لزبدة ما ذكره الفحول • وفذلكة ما ادركه
العقول • وحاو على ما فيه صعوبة واشكال • بل كاد ان يصل
الى درجة الاعياء والاعضال • فلذلك هجم عليه اصحاب الهمم
من الرجال • فصرفوا نفايس اوقاتهم الى حل معضلاته • و
وجهوا عنان العناية تلقاء كشف مشكلاته • لكنهم لم يستوعبوا
بل اكتفى اكثرهم بالقل عن الكل فلم ار له شرحا تعرض لجميع عباراته
ادناها واقصاها • لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها •
فكنت اتمنى ان اعلق عليه بمثل هذا الكتاب • احاكم فيه بين
ارباب الحواشي وابين الخطاء من الصواب • لكن قلة البضاعة
وعدم الاستطاعة تعوقني عن الاقدام • بل تامرني بالاحجام
عن هذا الامر الخطير والمطلب الاعلى • فكنت اشاور نفسي مقدما
رجلا ومؤخرا اخرى • واقول ما قد قيل • كيف الوصول
الى سعاد ودونها • قلل الجبال ودونهن حتوف الرجل حافية
ومالي مركب • والكف صفر والطريق مخوف الى ان وقع لي الفرصة

بتدريسه

بتدريسه سنة احدى وخمسين ومائة والف • من هجرة من
له العز والشرف • ووافق ذلك زمان سلطنة سلطان سلاطين
العالم • وخلافة خاقان بني آدم • ظل الله في الارضين •
خليفة رسوله في حماية بيضة الاسلام والشرع المبين • فليتبادر
السماء بدورانه حول راس خدمه • وليتجاهل الذكاء بوقوعها
على مواطئ قدمه • باسط الامن والامان • بل انسان العين و
عين الانسان • وهو السلطان بن السلطان بن السلطان السلطان
الغازي سلطان محمود خان بن السلطان مصطفى خان بن
السلطان محمد خان خلد الله تعالى خلافته وابد سلطنته
ما تغاير الفرقدان • والاولى ان تقتصر الكلام في هذا الباب
اذ كل ما نذكره في هذا الكتاب • فهو قاصر باتفاق اراء
اولي الالباب **بيت** ايا برتر زوصف من صفات جه كويم
كه كويم وصف ذات • اللهم اجعله على الاعداء منصورا
ووجه البسيط الغبراء بعدله معمورا • واربط اطناب
خيام سلطنته باوتاد الخلود والدوام الى قيام الساعة وساعة
القيام • واوان دار سعادة هو ثاني اثنين تفوقا في هذا الزمان
بل تبارعا في الدولة العلية العثمانية على الاقران • لكن فاق

دار سعادتنا الذى هو مولى النعم للغنى والفقير بالذات
خبير وبالاسم بشير • على الاخر الذى هو ايضا صاحب المناقب
الفاخرة • سمى وسمى عزيز مصر القاهرة • بانه مشاهد ومشار
اليه بالبنان • وذلك الاخر انما هو مسموع بالخبر الذى
ليس كالعيان • ولقد احسن من قال بيت ترا ديدم ويوسف را
شنيدم شنيدن كى بود مانند ديدن • فهيهات هيهات ان
تلد بمثله الامهات • وصادف ختام كتابنا هذا ختام مدرسته
بناها السلطان لو رآه المحمود الغزنوى لتمنى ان يكون من خدامه
او الحاتم الطائى لرآيته باسط الكفين للاخذ من انعامه فوفق
شئ طبقه فاتحفته لمدرسته الجميلة الحاق نملة
اهدت رجل جراد الى سليمان قائلا ما قالته
ان الهدايا على قدر مهديها لو كنا اهدى على مقدار
عزته لما رضيت له الدنيا وما فيها • والمرجو من كرم ذى الفضل
والافضال ان ينظر فى كتابنا نظر من يعرف الرجال بالمقال
لا نظر من يعرف المقال بالرجال • وان يلتفت اليه التفات العدل
والانصاف مجتنبا عن الغدر والجور والاعتساف • وان لا يبادر
الى الرد والتزييف كما هو مقتضى طباع بعض اهل التاليف • وان

يصلح ما طغى به القلم او زل به القدم • ويوجهه الى الصواب
لينال ما ناله من اقال عثرة اخيه المسلم من الاجر والثواب
فان الانسان قلما يخلو عن السهو والنسيان • والعصمة عنه
انما هو شان ربنا الرحمن المستعان • واول ناس اول الناس
باتفاق الخواص والعوام • فليس ذلك اول قارورة كسرت
فى الاسلام • وها انا اشرع فى المقصود بعون الله الملك
المعبود فاقول قال المص الحمد لله الذى نزل الفرقان قال
الفاضل الاسفراينى اقتبس من قوله تعالى تبارك الذى نزل
الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا اقول الاقتباس
فى الاصطلاح على ما ذكره السيد الشريف فى تعريفات العلوم
ان يضمن الكلام نثرا كان او نظما شيئا من القران او الحديث كقوله
وان تبدلت بنا غيرنا فحسبنا الله ونعم الوكيل فعلى هذا التعريف
ان عمم الكلام فيه بحيث يصدق على مجموع الفقرة الاولى
وما بعدها كان ما ذكره المص فى الفقرة الاولى داخلا
فى الاقتباس والا فلا اذ ليس فيه تضمين شئ بل هو عين
النظم الكريم وعلى القول بوجود الاقتباس فى كلام المص
فيه تنبيه على جوازه من النظم الكريم اشارة الى براعة الاستهلال

الذى هو كون الابتداء مناسبا للمقصود بان يذكر فيه ما يدل
على المقصد ويسمى هذا الكون باسم مسببه فيكون من اطلاق اسم
المسبب على السبب واختار نزل الذى هو الانزال تدريجا من السماء
فى ثلث وعشرين سنة بحسب المصالح على انزل الذى هو الانزال
دفعة الى السماء الدنيا لان التنزيل اتم واكمل نعمة فى حقنا الا
نعمة فوق ازاحة الشبهة منه وقعت واوفق بالفرقان بناء
على القول بان تسميته كتاب الله فرقانا لانه انفصل بعض اجزائه
عن بعض فى الانزال وفى التنزيل اشعار بالتنجيم لدلالته على
التكثير المستفاد من تضعيف العين ومبالغة فى الرد عليهم
لانهم اذا لم يقدروا على مقابلة المنزل التدريجى فكيف اذا
كان دفعيا ونزل مع فاعله المستتر جملة فعلية لا محل لها من الاعراب
وقعت صلة للذى والصلة مع الموصول جملة اسمية وقعت صفة
للفظة لله فان قلت ان كلا من الصلة والموصول امر كلى وقد
تقرر عندهم ان تقييد الكلى بالكلى لا يفيد التشخص فكيف وقعت
صفة لما هو اعرف المعارف على ما نسب الى سيبويه قلت نعم
لكنه قد صرح التفتازانى فى شرح التلخيص والاسفراينى فى شرح
رسالة الوضع بما حاصله ان الصلة وان كانت امرا كليا لكنه

قد

قد يفيد التشخص اذا علم انحصارها فى متخص وتنزيل الفرقان
معلوم الانحصار خارجا فى الله تعالى عند المومنين اما بالنسبة
الى المقتبس فظاهر واما بالنسبة الى المقتبس منه فبناء على
كون المخاطبين بالاية المقتبس منها المومنين قال صاحب الكشاف
والاولى ان يراد بالانزال اظهاره فى اللوح المحفوظ لانه فى
الاصل حركة من علو الى سفل وههنا الحركة معنوية اعنى الظهور
بعد الكمون وعلو مرتبة الموجد تعالى والقلم الاعلى على اللوح لا
يخفى وبالتنزيل وصفه بوصف حامله اعنى جبرئيل فى نزوله به
دفعات الى نبينا وبدون هذا الاولى يلزم نزول صفة تعالى
على القول بالكلام النفسى والانتقال على الاعراض على القول
بعدمه اقول فيه نظر لانك اذا علمت احدا ما فى نفسك لم يلزم
ان يوصله الى غيرك فاوصله اليه ولو بالمثل لا يلزم شىء من ذلك
وانما يلزم ذلك لو انحصر الايصال فى الايصال بالعين وهو ممنوع
فلم لا يجوز ان يكون ما نحن فيه من هذا القبيل على عبده قالوا
انما قال على عبده دون نبيه ورسوله اشارة الى ان العبودية
اجل صفاته واشرفها ويمكن ان يقال ان الرسالة والنبوة لم
تكن حين تنزيل المقتبس منه معلومة كما من عن الاسفراينى من انه

تيجه على المقتبس منه ان الصلة يجب ان تكون معلومة وليس
تنزيله الفرقان على عبده معلوما فكيف يوضح به الموصول
انتهى ولذا لم يقل في المقتبس منه بنبيه او رسوله وتبع في
المقتبس المقتبس منه ليكون للعالمين نذيرا قال الاسفراني و
فسر ليكون بكون العبد او الفرقان اقول قدم العبد مع ان الانذار
بواسطة انذار الفرقان لقربه والعالمين بالثقلين اذ ليس له
انذار الملك والنذير مصدر بمعنى الانذار كالنكير بمعنى الانكار
وفسر المص بمعنى المنذر ايضا انتهى اقول قدم كونه مصدرا
مع ان كونه بمعنى المنذر هو الظ مع ما فيه من المبالغة الحاصلة
من الصيغة لان المبالغة التي في الوصف بالمصدر اكثر ثم قوله
ليكون الخ مفعول له لنزل ولم ينتصب لفقدان شرط نصبه
لان الكون منذرا ليس لفاعل الفعل المعلل فهو في الخارج معلول
لنزل وفي الذهن علة له فهو على مذهب من جوز كون افعاله
تعالى معللة بالاغراض سواء كان ذلك على سبيل التحتم والوجوب
كما هو مذهب المعتزلة او على سبيل الجواز كما هو راي بعض الفقهاء
والمفسرين من اهل السنة ظاهر واما على مذهب من لم يجوز كجمهور
المتكلمين المستدلين على ذلك بلزوم استكماله بغيره وبلزوم

انفعاله

انفعاله وتاثره عن غيره كما قيل العلة الغائية علة لفاعلية
الفاعل للفاعل فمؤول بالحكمة والمصلحة واللام بلام العاقبة
كما في قوله لدوا للموت وابنوا للخراب قال الاسفرايني فان
قلت لا دخل للانزال على سبيل التدريج في الكون نذيرا قلت
جعل نفس الانذار مبالغة في كمال الانذار وكمال الانذار في
التدريج لانه يقع الانذار بكل جملة تنزل فيبقى الانذار برهة
من الزمان بخلاف ما لو انزل جملة فان الانذار ينقطع بانقطاع
النزول اقول وهذا الانقطاع تامل فلا يبعد ان يقال ان
الكون نذيرا علة او معلول للمقيد لا للقيد ولا للمجموع و
متعلق بقوله نذيرا قدم عليه اما في المقتبس منه فلرعاية
الفواصل واما في المقتبس فلتعاله ورعاية للسجع قيل خصه
بالذكر ولم يقل نذيرا وبشيرا اكتفاء باحد الضدين عن الاخر
كما في قوله تعالى سرابيل تقيكم الحر اي والبرد وهو جمع سربال
بمعنى القميص قلت لقائل ان يقول انه لم لم يعكس الامر فالاولى
ان يقال الوجه في ذلك ان الانذار هو المقصود الاصلي من بعثة
الرسل لانها اكثر واقوى تاثيرا في الفعل والترك من البشير وجعل
اعتبار الاكتفاء المذكور تابعا لهذا لا مستقلا قوله فتحدى

عطف على نزل والفاء للتعقيب الزماني ان اريد بالفرقان
القدر المشترك بين الكل والجزء لان التحدي متاخر عن تنزيل
ما يتحدى به لا عن تنزيل كل القرآن او الذكري ان اريد به
الكل فان ذكر التحدي بالمنزل يصح بعد جري ذكر التنزيل ومثله
قوله تعالى واورثنا الارض نتبوء من الجنة حيث نشاء فنعم
اجر العاملين فان ذكر مدح الشيء يصح بعد جري ذكره والتحدي
تفعل من الحدا وظاهر كلام الاساس انه واوي حيث قال
حدا الابل حدوا وهو حادي الابل وحدا بها حداء اذا غنى لها
ثم قال وتحدى اقرانه اذا باراهم ونازعهم الغلبة وتحدى
رسول الله صلى الله عليه وسلم بالقرآن واصله في الحداء
يتبارى فيه الحاديان ويتعارضان فيتحدى كل واحد منهما
صاحبه اي يطلب حداءه وغناءه بنظر ايهما احدى كما هو المتعارف
بين المغنيين كما تقول توفاه اي استوفاه انتهى فالتاء في تحدى
للطلب كما في تكبر اي طلب ان يكون كبيرا فقوله تحدى بمعنى
طلب المعارضة فيه استعارة تبعية من حيث انه شبه طلب الاتيان
بمثل القرآن بالتحادي الذي هو في الاصل طلب احد الحاديين
حداء صاحبه فذكر الحداء واريد منه طلب الاتيان بمثل القرآن

استعارة ثم اشتق من الحداء بمعنى طلب الاتيان بمثل القرآن
تحدى بمعنى تعارض والضمير المستتر في تحدى للعبد لانه الاقرب
والاوفق بما ياتي من قوله ثم بين للناس ما نزل اليهم او للفرقان لانه
جاء طلب المعارضة فيه قال الله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا
على عبدنا فاتوا بسورة من مثله صرح به الاسفرايني ثم ما اخبر به
المصنف من انه عليه الصلاة والسلام طلب المعارضة بالقرآن مذكور
صراحة مثل ما سبق نقلا من انه تعالى قال في سورة البقرة وان كنتم
في ريب الاية وقوله تعالى في سورة يونس قل فاتوا بسورة مثله
وقوله تعالى في سورة بني اسرائيل قل لئن اجتمعت الجن والانس على ان
ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا
وقوله تعالى في سورة هود قل فاتوا بعشر سور مثله واما انه
يكون طلب المعارضة باقصر سورة فلم اطلع عليه في النظم لكن رايت
في الكتاب المسمى بانسان العيون في سيرة الامين المامون انه صلى الله
عليه وسلم تحداهم ودعاهم الى المعارضة واتيان اقصر سورة منه
وهذا القدر يكفي سندا له ويمكن ان يقال انه ماخوذ من تنكير سورة
بناء على مجيئه للتقليل كما في قوله تعالى ورضوان من الله اكبر ومعناه
انه صلى الله تعالى عليه وسلم امتثل الامر الذي في الايات المصدرة

بقل فطلب المعارضة وقال أتوا باقصر سورة اى بسورة زائدة
فى القصر مماثلة لاقصر سور القران وهو سورة الكوثر او اتوا
بمثل اقصر سورة من سوره ان كنتم قادرين مع تحقق علمه بانهم
غير قادرين لعلمه بكونه من الله والا لما اجترء على القول بانه لو
اجتمعت الجن والانس على ان ياتوا بمثله لاياتون بمثله فالامر
للتعجيز فهذا القول والتحدى بحسب المعنى كشئ واحد فى انه
تحد لا امر بالتحدى وبما سمعت من كون تحدى بمعنى طلب المعارضة
والاتيان بالسورة علمت ان الباء فى قوله باقصر سورة للتعدية
كما فى فاتوا بسورة نظرا الى الاتيان وان المصاقع منصوب
بنزع الخافض اى من مصاقع الخطباء نظرا الى الطلب وقد علمت
الفرق بين اية البقرة وبين الايات المصدرة بقل من حيث ان
الاول تحد والثانى امر بالتحدى ولقد تفطن لهذا الفرق الفاضل
عصام الدين حيث مثل لتحدى الفرقان باية سورة البقرة ولعل
السورة كالفصل والباب والكتاب عبارة عن نحو الالفاظ من
حيث دلالتها على المعانى على الاصح من سبقنا فوائد ذكرها السيد
الشريف فى الكتب والرسائل وفى كلام المص اشارة الى ذلك حيث
قال والسورة الطائفة من القران المترجمة اى المفسرة المسماة باسم

هذا تفسير للمحوزة ففى الصحاح الحوز الجمع وكل من ضم الى نفسه شيئا فقد حازه حوزا وحيازة انتهى

خاص واقلها ثلث ايات وهى ان جعلت واوها اصلية
منقولة من سور المدينة لانها محيطة بطائفة من القران مفرزة
محوزة اى مجموعة مضمومة بعضها الى بعض على حيالها اى
انفرادها او محتوية على انواع من العلم احتواء سور المدينة
على ما فيها او من السورة التى هى الرتبة لان السور كالمنازل
والمراتب يرتقى فيها القارى او لها مراتب فى الطول والقصر
والفضل وان جعلت مبدلة من الهمزة فمن السؤرة التى هى البقية
او القطعة من الشئ واضافة المصاقع الى الخطبا معنوية اذ
ليست صفة مضافة الى معمولها والمصاقع جمع مصقع كمنبر
وهو البليغ او العالى الصوت كما يقال صقع الديك اذا صاح
او من لا يرتج صوته اى لا يضطرب عند الكلام وللخطيب
البليغ فعلى الاول يكون مصاقع الخطباء كليث اسد وهو غير
جائز عند البصريين لاستلزامه لاضافة الشئ الى نفسه ولذا
قال الاسفرائنى والاعتماد على المعنيين الاخيرين واما الكوفيون
فيجوزون ذلك اى اضافة الشئ الى نفسه اذا اختلف اللفظان
نظرا الى الاختلاف اللفظى وحاصل المعنى انه طلب الاتيان بما هو
مماثل لاقصر سور القران فى القصر والفصاحة والبلاغة من على

الصوت من الخطباء او في الخطباء فاضافتنا المصاقع الى الخطباء

بمعنى من او بمعنى في قوله من العرب العرباء الظرف متعلق بنحو

الكائنة على انه صفة للمصاقع ومن للتبعيض او للتبيين اى

الذى هو بعضهم او من جنسهم والعرباء الخالصة ويقال لهم

العاربة ايضا ففي الصحاح والعرب العاربة هم الخلص منهم واخذ

من لفظه فاكد به كليل اليل ومتن متين وركن ركين الى غير

ذلك فلم يجد به قديرا الباء متعلق بقديرا قدم عليه لرعاية

السجع وهو بمعنى على كما في ارب يبول الثعلبان برأسه

لقد ذل من بالت عليه الثعالب والمعنى فلم يجد العبد المذكور

قادرا على المعارضة واتيان المثل قال الفاضل الاسفراينى

والقدير مبالغة القادر والمقام يقتضى نفى القادر لا نفى

القدير والتركيب من قبيل وما انا بظلام للعبيد فاما ان يقول

بان المبالغة راجعة الى النفى او ان النفى راجع الى مجموع القيد

والمقيد كما قيل في قوله تعالى لا يسئلون الناس الحافا قوله

والجم عطف على تحدى فالضمير فيه عايد الى العبد على الاصح يقال

الجمته اذا اسكته في خصومة او غيرها ومن في من تصدى اى

تعرض وباشر موصولة وتصدى مع فاعله المستتر فيه جملة فعلية

لا محل لها من الاعراب وقعت صلة له والصلة مع الموصول

على راى الجمهور والموصول وحده على راى ابن هشام في

محل النصب بانه مفعول صريح لقوله الجم قوله لمعارضته اى

الفرقان متعلق بقوله تصدى قوله من بيان من فصحاء عدنان

وهو الجد الاعلى المتفق عليه الواقع في المرتبة العشرين من

اجداده صلى الله تعالى عليه وسلم وكانه لهذا خص بالذكر في

قوله كم اب قد علا بابن له شرفا كما علا برسول الله عدنان

وبلغاء قحطان قال العصام هو قحطان بن عامر بن شالخ

ابو حى وقال بعضهم قحطان ابن فالغ وقيل اخ فالغ وفالغ

جد ابراهيم عليه السلام وقحطان ابو اليمن قيل هو اول من تكلم

بالعربية وقيل هو ابنه يعرب بن قحطان وهما لا ينصرفان

للعلمية والالف والنون المزيدتين المضارعتين لالف التانيث

والقول بان ما قبلهما منصرفان لانه ليس فيهما من اسباب

منعه سوى الوصفية غلط وتخصيصهما بالذكر لان العرب في

لا يخرج منهما فيكون ذكرهما لافادة الشمول قال صاحب

المسمى بانسان العيون عن بعضهم ولا يخرج عربي يخرج عربي

في الانساب عن عدنان وقحطان وقال الاسفراني وبيان

من تصدى بهما اى بفصحاء عدنان وبلغاء قحطان للاشارة
الى كمال بلاغة المتصدين وكمال كثرتهم لاشتهارهما اي
القبيلتين بهما اى بالكمالين والعجز عن التصدى مع وجود
هذين الكمالين يدل دلالة واضحة على كون بلاغة القران
خارجا عن طوق البشر قوله حتى حسبوا غايته لانفحامهم
اى بلغ الانفحام الى غاية ومرتبة ظنوا انهم سحروا تسحيرا
وفى هذه القرينة رد لقول من قال انه لم يقع المعارضة منهم
لان الله تعالى صرفهم عنها مع وجود قدرتهم عليها لانه وان
كان فى صرفهم عنها اعجاز ايضا الا ان الاعجاز الحاصل من كمال
البلاغة الخارجة عن طوق البشر اكمل واتم وفى اشارة الى
ان تسمية اهل الجاهلية للنبى بالساحر لاتيانه بهذا الكلام
وتعجيزهم عن المعارضة فى كل مقام صرح به الفاضل الشهير
بالعصام ثم بين للناس قال الاسفراينى كلمة ثم لتفاوت
ما بين الزام المنكر المدبر وارشاد المقبل وتذكيره انتهى اقول
فتصحيح فانه حمل ثم على التراخى فى الرتبة وذلك لانه عطف
قوله وبين على قوله افحم كما يدل عليه قوله لتفاوت ما بين
الزام المنكر الخ وكانه مبنى على ما هو المشهور من اولوية العطف

على الاقرب كما هو مذهب بعض النحاة وعلى هذا التقدير يكون
التراخى رتبيا لان البين للناس لا يجب ان يكون متاخرا
عن الافحام وهكذا حال العطف على التحدى ولكن يختلج بالبال
انه لو عطف على الابعد ترجيحا للاصل على الاقرب كما هو مذهب
بعض اخر من النحاة فى العطف لم يبعد فالمعنى ح ثم اى بعد تنزيل
الفرقان على العبد بين العبد للناس ما نزل اليهم اى الى الناس
بواسطة التنزيل الى العبد ومما يؤيد هذا المعنى ان هذه الفقرة
ماخوذة من قوله تعالى وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس فبا
لحمل على هذا المعنى تطابق الماخوذ على الماخذ فى كون التبيين
مرتبا على الانزال وكان ثم للتراخى الزمانى بداهة كون التبيين
متاخرا عن التنزيل فى الزمان وقوله نزل على بناء المجهول
للعلم بالفاعل فاعله مستتر فيه عايد الى ما والجملة لا محل لها
من الاعراب وقعت صلة لما والصلة مع الموصول او الموصول
وحده منصوب محلا بانه مفعول به لبين وان كان على بناء الفاعل
يكون الضمير فى الفعل عايدا الى الله والعايد الى الموصول محذوف
قوله حسب بسكون السين منصوب بنزع الخافض ان كان نزل
فى قوله ما نزل اليهم مجهولا اى على حسب ما عندهم وقدره

وعدده والظرف اعني على حسب اما لغو متعلق بنزلنا ومستقر
لما متعلق بتنزيلا على انه مفعول مطلق مجازا واما متعلق بكائنا
على انه حال لعرفا على نزل المجهول او من المفعول المحذوف لنزل
المعلوم كما قيل في قوله تعالى يخشون الناس كخشية الله و
عن بعض كبعد وبعد على ما يفهم من الصحاح والقاموس يقال
لا فعله ما عن في السماء نجم اي ما عرض وظهر كذا في الاساس
قوله من مصالحهم بيان لما قوله ليدبروا اياته اي ايات
ما نزل ان كان مجهولا او ايات الله ان كان معلوما مفعول
له لقوله بين والظاهر انه بمعنى يتدبروا لان المناسب بحالهم تدبر
الايات لا تدبيرها ولانه المناسب بالتذكر الاتي ومجيء
التفعيل بمعنى التفعل يستفاد من قولهم في المقدمة انه من قدم
بمعنى تقدم وقوله وليتذكر عطف على قوله ليدبروا اولوا
الالباب اصحاب العقول منهم ولذا ذكر معهم التذكر الذي
هو الاتعاظ بخلاف الفرقة الاولى فانه لما لم يعتبر فيهم العقل
اكتفى فيهم بالتدبر الذي هو من مبادي الاتعاظ وبالجملة انه
من ذكر الخاص بعد العام اهتماما بشانهم فان قلت هذه القاعدة
مخالفة لقاعدة اخرى وهي ما اشتهر من انه اذا قوبل العام بالخاص

فالمراد

فالمراد من العام ما عدا الخاص قلت هذه في تقابل الاحكام
بمعنى تعارضها المذكور في علم الاصول وما نحن فيه
ليس كذلك بل من باب ذكر الشيء في صحبته كما في
فاغسلوا وجوهكم والسؤال نشاء من اشتراك اللفظ
وعدم الفرق بين التقابلين تذكيرا اي تذكرا عدل عنه
الى التذكير لمراعاة السجع ويمكن ان يقال تقدير الكلام
على ما يلوح من كلام العصام ليتذكر اولوا الالباب تذكرا
وليذكروا تذكيرا على ان يكون من باب حذف المعطوف
وح يكون في الكلام محذوفان فيشبه ما قيل في قول
من قال العلم قبيح والجهل حسن وقولهم خذ عنك اي خذ
ما اقول ودع عنك الشك على ما ذكره الجوهري فكذلك الفاء
للترتيب الذكري دون المعنوي لانه عبارة عن عطف
مفصل على مجمل نحو نادى نوح ربه فقال رب ان ابني من
اهلي ونحو قولك شتمته فقلت له كذا وكذا وههنا
كذلك لان مدخول الفاء مفصل بالنسبة الى التبيين
المذكور وهو اعم من التعقيب ففي كل تعقيب ترتيب من غير
عكس قناع الانغلاق والقناع والمقنعة ما تستر به المراة

مطلب على الطالب حفظه

مطلب على الطالب حفظه

راسها الا ان القناع اوسع منها والانغلاق ضد الانفتاح
وفي هذا الكلام مكنية وتخييل وترشيح وذلك لانه
شبه الانغلاق في النفس بالمرءة المخدرة المستترة في
الاحتجاب وعدم الوصول اليها تشبيه المعقول بالمحسوس
فالتشبيه استعارة بالكناية واضافة القناع اليه
تخييل والكشف ترشيح واما تفسير القناع باللثام فليس
بجيد وان صدر عن مثل العصام فان اللثام ما يكون على
الفم من النقاب ومنهم من بين الاستعارة بوجه اخر غرابات
محكمات قال السيد الشريف في تعريفاته المحكم ما احكم المراد
به عن التبديل والتغيير والتاويل والنسخ فان اللفظ اذا
ظهر منه المراد فان لم يحتمل النسخ فمحكم مثل قوله تعالى ان الله
بكل شيء عليم ومثل النصوص الدالة على ذاته وصفاته
فالمحكم على هذا هو اللفظ الذي ظهر المراد منه ولم يحتمل
النسخ واذا خفي لعارض اي لغير الصيغة فخفي وان خفي
لنفس الصيغة وادرك عقلا فمشكل ونقلا فمجمل ولم يدرك
اصلا فمتشابه انتهى كلامه وهو كالصريح في ان المحكم ما كان
لفظه ظاهر المراد ولم يكن محتملا للنسخ وحينئذ يرد على قوله

فانه خفي صح

بكشف

بكشف انغلاق المحكمات انه اذا كانت الاية المحكمة ظاهرة
المراد لم يكن هناك انغلاق فكيف يتصور كشف الانغلاق
وكانه لهذا تكلف المحشي عصام الدين لدفع هذا الايراد فقال
لما كانت المحكمات في عرضة الانغلاق كالمتشابهات وحفظها
عنه جعلها مكشوفا عنها لكن لا يخفى ما في هذا الجواب
لانه على هذا لم يكن انغلاق ولا كشف حقيقة بل هما من قبيل
المفروضات كما قيل في سبحان من صغر جسم البعوضة ومع
هذا انما يظهر لو كان ضمير كشف لله تعالى اما لو كان
للعبد كما هو المتبادر الموافق لسائر القرائن فلا لان الحافظ
عن الانغلاق هو الله تعالى لا العبد فلعل الاولى ان يقال
في الجواب عن الايراد المذكور ان ظهور المراد في المحكمات كان
بالنسبة الى الرسول او نحو الراسخين في العلم وخواص العباد
واما بالنسبة الى من سوى ذلك فكان فيها انغلاق كشفه
الرسول ويمكن ان يقال ايضا انه من قبيل قوله مرج البحرين
يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان فانه اضيف خروج اللؤلؤ
الى البحرين مع ان البحر الذي يخرجان منه هو البحر المالح فقط
على ما قالوا وعلى قوله بكشف انغلاق المتشابهات ان المتشابه

على ما يفهم من كلام السيد السند هو الذى خفى منه المراد بنفس
الصيغة ولم يدرك اصلا لا نقلا و لا عقلا كما فى اوايل
بعض السور فكيف حكم بانه كشف الانغلاق عن ايات
اخر متشابهات ولعل الحق فى الجواب عن هذا السوال ان
يقال ان فى تعريف المحكم والمتشابه اختلافا كثيرا فمنهم
من ذهب الى ما نقل عن السيد ومنهم من ذهب الى ان المتشابه
هو الذى عبارته مشتبهة محتملة لا يتضح مقصودها لاجمال
او مخالفة ظاهر الا بالفحص والنظر لنحو الراسخين فى العلم
وهذا هو الذى اختاره المص وذكره فى تفسير قوله تعالى
فى سورة ال عمران هو الذى انزل عليك الكتاب منه ايات
محكمات الاية فكلامه هذا مبنى على ما اختاره وقد ذكر
للمحكم والمتشابه فى سورة هود معنى اخر حيث قال واما
قوله الر كتاب احكمت اياته فمعناه انها حفظت من فساد
المعنى وركاكة اللفظ وقوله كتابا متشابها فمعناه انه
يشبه بعضه بعضا فى صحة المعنى وجزالة اللفظ التى هى
خلاف الركاكة فلو حمل المحكم والمتشابه فى كلام المص
على هذا المعنى الاخر اندفع السوالان جميعا لكنهما بهذا المعنى

ليسا متقابلين هن اى تلك الايات المحكمات ام الكتاب
وام كل شىء اصله وعماده فجعل المحكمات ام الكتاب لان
المتشابهات ترجع اليها كما قيل حمل المتشابه على المحكم شريعة
راسخة وطريقة مسلوكة وافراد الام مع ان مبتدءه جمع
فكان القياس امهات جمع ام مخفف امهة اذ به يحصل
الخبر للمبتدء وتوافق العدلين لمتابعة المقتبس منه وتحصيل
الاقتباس واما افراده فى المقتبس منه فمبنى على تاويل كل
واحدة فكانه قال كل واحدة من تلك الايات المحكمات
ام الكتاب او على ان الكل بمنزلة اية واحدة قوله واخر
عطف على ايات اى كشف القناع عن ايات اخر متشابهات
واخر جمع اخرى مؤنث آخر وهو اسم تفضيل لان معناه اشد
تاخرا وقياس اسم التفضيل ان يستعمل على احد الوجوه الثلث
المشهورة وحيث لم يستعمل على احدها علم انه معدول فعدم
صرفه لانه وصف ومعدول من الاخر او من اخر من كما
ذكره النحاة وقوله متشابهات صفة لقوله اخر وقد مر
تفسيرها هن اى تلك الايات المتشابهات رموز الخطاب
والرمز الاشارة بالحاجب كما يشير اليه ما فى الاساس من انه

يقال جارية غمازة همازة بعينها لمازة بفمها رمازة بحاجبها
استعير هنا للمتشابهات استعارة مصرحة وذلك بان شبهت
بالرمز في الابهام وعدم الافصاح للمقصود فذكر لفظ المشبه
به واريد منه المشبه والقرينة اضافتها الى الخطاب او
حملها على هي نظير ما ذكره المحقق التفتازاني في زيد اسد
على تقدير كونه استعارة والخطاب في الاصل توجيه الكلام
نحو الغير لاجل الافهام والمراد الكلام الموجه الى الغير
للافهام تاويلا وتفسيرا قال السيد الشريف في تعريفاته
التاويل في الاصل الترجيع وفي الشرع صرف الاية عن معناه
الظاهر الى معنى اخر يحتمله اذا كان المحتمل موافق للكتاب والسنة
مثل قوله تعالى يخرج الحي من الميت ان اراد منه اخراج الطير
من البيضة كان تفسيرا وان اراد منه اخراج المؤمن من الكافر
والعالم من الجاهل كان تاويلا انتهى وعلى هذا كان في كلام المص
تشويش ترجيحا للقرب ومراعاة للسجع ولكنه صرح في حاشية
الكشاف بان علم التفسير الباحث عن احوال كلام الله المجيد
من حيث دلالته على مراده تعالى ينقسم الى قسمين تفسير وهو
ما لا يدرك الا بالنقل كاسباب نزول الايات والقصص فهو

ما يتعلق بالرواية وتاويل وهو ما يمكن ادراكه بقواعد
العربية فهو ما يتعلق بالدراية فالقول في الاول بلا
نقل خطاء وكذا القول في الثاني بالتشهي وان اصاب
فيهما واما استنباط المعاني على قانون اللغة فمما يعد فضلا
وكمالا انتهى كلامه وهو مخالف لما نقلناه عنه اولا
فكان كلا مبني على مذهب قوم وانتصابهما على انهما تمييزان
عن نسبة كشف القناع الى العبد او على المصدرية اي كشف
تاويل وتفسير قوله وابرز عطف على قوله كشف فهو من تتمة
تبيين ما نزل اليهم اي كما انه كشف القناع كذلك ابرز واظهر
غوامض الحقائق الغوامض جمع غامض وهو خلاف الواضح من
الكلام والتركيب لضد الفتح ومنه اغماض العين وتغميض
عين الميت اي الغوامض من الحقائق او في الحقائق فالاضافة
بمعنى من او بمعنى في ويمكن ان يكون من قبيل جرد قطيفة و
اخلاق ثياب وليست لفظية وان كانت الغوامض صفة
لفقدان كون المضاف اليه معمولا للمضاف بالفاعلية او المفعولية
والحقائق جمع حقيقة وهي في الاصل فعيل بمعنى فاعل ان كانت
من حق بمعنى ثبت او بمعنى مفعول ان كانت من حققت الامر اثبته

ثم نقلت الى معنيين احدهما الكلمة المستعملة فيما وضعت له
والاخر الماهية الموجودة فالتاء للنقل من الوصفية الى
الاسمية والمراد بها هاهنا اصول الموجودات على ما هي عليه
اى الموجودات الاصلية المعروضة الموصوفة لاحوالها
وبلطايف الدقايق فيما ياتى نحو هذه الاحوال والاوصاف
والمجردات والمعقولات الصرفة ولطايف الدقايق اى اللطايف
من الدقايق او فى الدقايق او الدقايق اللطيفة كما فيما قبله
بناء على ان اللطايف ادق من الحقايق كما يشير اليه ما ذكره
السيد الشريف فى التعريفات من ان اللطيفة كل اشارة
دقيقة المعنى تلوح للفهم لا تسعها العبارة كعلوم الاذواق
وعبر عن هذه الاحوال والمغيبات عن الحواس بلطايف الدقايق
لان نحو احوال الشئ ادق واخفى من الشئ بناء على ان اكثر الاشياء
موجودات خارجية محسوسة مشاهدة بخلاف الاحوال
ونحو المغيبات فان اكثرها ليس كذلك وقوله يتجلى من التجلى
وهو الانكشاف مفعول له لقوله ابرز ولا يجوز ان ينتصب
بعد التاويل بالمصدر لانتفاء شرطه لان التجلى فعل الخفايا
والخبايا الآتيين لا العبد فهو فى الذهن علة للابراز وفى

الخارج

الخارج معلول له لهم اى للناس قوله خفايا الملك و
الملكوت ناظر الى غوامض الحقايق كما ان قوله وخبايا
قدس الجبروت ناظر الى لطايف الدقايق او الجزء الاول
من هذه الفقرة ناظر الى الاول والجزء الثانى منها ناظر الى
الثانى بناء على ان الملك عالم الشهادة كعالم الخلق
والملكوت عالم الغيب كعالم الامر والقول الاول مبنى على
ان الملكوت يستعمل فى عالم الشهادة ففى الصحاح والملكوت
من الملك كالرهبوت من الرهبة يقال له ملكوت العراق
ولا شك ان ملكوت العراق من عالم الشهادة اعلم ان الملك
بالضم السلطنة وبالكسر التملك وشاع فى المملوك يقال هذا
ملك فلان اى مملوكه هذا بحسب اللغة واما فى اصطلاح
المتكلمين فالملك بالكسر احد المقولات التسع وهو هيئة و
حالة تعرض للشئ بسبب ما يحيط به كالتعمم والتقمص الحاصلين
من احاطة العمامة بالراس والقميص بالبدن واما فى
اصطلاح الفقهاء فهو اتصال وارتباط شرعى بين الانسان
وبين شئ يكون مجوزا لتصرفه فيه ومانعا عن تصرف غيره
فيه لكن المراد به هاهنا عالم الشهادة ولقد احسن من قال

ان المعقولات المغيبة عن الحواس لما ازدادت على المحسوسات
وكانت زيادة اللفظ تدل على زيادة المعنى عبر عن المشاهدات
بالملك وعن المغيبات بالملكوت وعلى هذا يكون التاء للمبالغة
والخبايا جمع خبيئة بالهمزة بمعنى المخبوءة يقال له خبيئة اي
ليوم حاجته وله خبايا كذا في الاساس والفرق بينها
وبين الخفايا العموم والخصوص المطلق اذ كل خبيئ خفي من
غير عكس واضافة الخبايا الى قدس الجبروت بمعنى في اي
والامور المخبوءة المكنوزة في عالم قدس الجبروت كما في
اضافة الخفايا الى الملك والملكوت واما اضافة القدس
الى الجبروت فالظاهر انه بيانية وكانه لهذا لم يقل فيه بعض
مع انه المناسب لقوله خفايا الملك والملكوت والقدس بالضم
وبضمتين الطهر والجبروت فعلوت من الجبر وهو التكبر ويطلق
على صفات الله تعالى وتقدس صرح به الراغب والظاهر ان
قوله ليتفكروا متعلق بالتجلي اي ابرز العبد حقائق ما في
العالمين ودقائقه ليتجلى الخفايا والخبايا والتجلي والانكشاف
ليس الا ليتفكر الناس فيها اي في تلك الخفايا والخبايا التي هي
الامور المكنوزة المخبوءة في عالم الملك والملكوت وفي عالم قدس

الجبروت وقوله تفكيرا مفعول مطلق لقوله ليتفكروا
بغير لفظ فعله لكن بحسب الباب لا بحسب المادة فهو نظير
قوله تعالى وتبتل اليه تبتيلا فقد علم ان
ماخذ ما صنعه المصنف في هذه الفقرة وكذا في قوله وليذكر
اولو الالباب تذكيرا هذه الاية وكذا ماخذ قول من جوز كون
المصدر بغير لفظ فعله من النحاة كالمبرد والمازني والسيرافي
وصاحب الكافية واما سيبويه فلا يجوز ذلك بل يقدر له
عاملا من لفظه والتقدير عنده كما مر ليتفكروا وليفكروا
فيها تفكيرا لكن التفكير غير مناسب بحالهم بل المناسب هو
التفكر الا ان يقال انه بمعنى التفكر كما يفهم من قولهم في المقدمة
انه من قدم بمعنى تقدم وصرح به الجوهري حيث قال و
افكر وفكر وتفكر بمعنى واختاره على التفكر مراعاة للسجع وفي
بعض الحواشي وفي هذه الفقرة والتي تليها اشارة الى بعض
ما اودعه الله في كتابه المجيد من العلوم والمعارف وللعنى
واظهر فيما نزل حقائق الاشياء واشار الى احوال الموجودات
ومعانيها اي صفاتها الفائقة بها لينكشف لهم الاسرار
المودعة في عالمي الغيب والشهادة والحكم المخزونة في افعاله

الصادرة من صفاته الكمالية ليتفكروا في هذه المذكورات
ويستدلوا برصانة الآثار وحسن نظامها كما قال الامام
الغزالي ليس في الامكان ابدع مما كان على كمال الافعال
الدال على كمال الصفات الدال على كمال الذات قوله ومهد
عطف على برز او على كشف على اختلاف بين النحاة في العطف
على الاقرب او على الابعد لان التمهيد من جملة التبيين اى
بسط العبد لهم اى للناس قواعد الاحكام اراد من القواعد
نفس المسائل المتعلقة بافادة الاحكام وبيانها ومن الاحكام
الاحكام الشرعية الفرعية الخمسة التي هي مثل الوجوب والندب
والاستحباب والكراهة والتحريم فاضافة القواعد الى الاحكام
اضافة المفيد الى المفاد مثل الوتر واجب والاقراض مندوب
وغسل الجمعة مستحب والتوضئ بالمشمس مكروه وكل مسكر حرام
سميت المسائل قواعد مع ان القاعدة لغة اصل الشيء كما في
قاعدة الشجر وكما يقال للخشبات الاربع للهودج قواعد باعتبار
شمول نحو وجوب الوتر وجوبه على زيد وعمرو وغيرهما فقولك
الوتر واجب مثلا يتفرع عنه وجوب الوتر على زيد وعمرو و
غيرها فهذه المسألة قاعدة لهذه الفروع المندرجة تحته

فلذلك

فلذلك سميت كليا صرح به السيد الشريف في حاشية شرح
مختصر المنتهى ثم من الاوضاع في قوله واوضاعها بالجر عطفا
على الاحكام بقرينة الايماء الآتي اقسامها ككون الوجوب
موسعا ومضيقا وغير ذلك مثل الاطلاق والتقييد وكونها
رخصة وعزيمة وسماها اوضاعا بناء على انه يحصل من مقابلة
كل قسم لقسيمه نحو من الهيئة العارضة المغايرة لهيئة الاخر
والوضع اصطلاحا هو الهيئة الحاصلة للشيء بسبب نسبة بعض
اجزائه الى بعض ونسبة اجزائه الى الامور الخارجية والمعنى
ومهد العبد لهم ايضا قواعد اوضاعها اى القواعد والمسائل
المفيدة لاوضاع الاحكام واقسامها كما مهد لهم قواعد
نفس الاحكام فقول المحشي خسرو والمراد بتمهيدها توفيق
المجتهدين واقدارهم على استخراجها انما يحسن لو كان
ضمير مهد عائدا الى الله وهو خلاف المختار واما قول المحشي
عبد الحكيم من ان قوله واوضاعها عطف على القواعد يجديه
قوله الآتي والمنا عها فانه لا يحمل النضبح لا يتم التناسب
بين القرينتين ويحتمل ان يراد بقواعد الاحكام المسائل المستفادة
من نحو عبارة النص وباوضاعها المسائل المستفادة من اشارة

النص فيكون من نصوص الايات ناظرا الى الاول و قوله والمامها
ناظرا الى الثانى فيكون نشرا على ترتيب اللف قوله من
نصوص الايات حال من فاعل مهدا او من مفعوله اى مهدا
العبد القواعد المذكورة حال كونه آخذا اياها من النصوص
او حال كونها ماخوذةً منها وح لا حاجة الى تكلف القول
بتضمين مهد معنى الاستنباط كما ذكره بعض ارباب الحواشى
والنصوص جمع نص وهو ما لا يحتمل الا معنى واحدا كزيد فى
رايت زيدا وقيل ما لا يتاوله تزوله نحو فصيام ثلثة ايام
فانه بمجرد ما ينزل يفهم معناه وهو مشتق من منصة العروس
وهو الكرسى لارتفاعه عن غيره فى فهم معناه من غير توقف
صرح به الجلال المحلى فى الورقات وشرحه قوله والماعها
عطف على النصوص والضمير فيه عايد الى الايات وهى
جمع لمع كضوء واضواء معنى ووزنًا وكأنه من لمع الشى
او من لمع بيده اشار فالمعنى ومن اشارات الايات كما ان معنى
الاول من قواطع الايات فكانه قال فى الاول من عبارة النص
وفى الثانى من اشارة النص قال السيد الشريف دلالة اللفظ
على المعنى باصطلاح علماء الاصول منحصرة فى عبارة النص واشارة

النص ودلالة النص واقتضاء النص ووجه ضبطه ان
الحكم المستفاد من النظم اما ان يكون ثابتا بنفس النظم اولا
والاول ان كان النظم مسوقا له فهو العبارة والا فهو الاشارة
كقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن فسوق الاية لاثبات
النفقة وفيه اشارة الى ان النسب الى الاباء والثانى ان كان
الحكم مفهوما من اللفظ لغة فهو الدلالة او شرعا فهو الاقتضاء
قوله ليذهب مفعول له لقوله مهد كانه قال انما فعل ما ذكر
لينفى من الاذهاب وهو الازالة عنهم اى عن الناس الرجس
وهو النجس والمراد رجس الجهل والذنوب والمعاصى وهو
استعارة مصرحة من حيث انه شبه الجهل والمعاصى بالشئ
النجس فى القبح والاستكراه فذكر لفظ المشبه به واراد
منه المشبه قوله ويطهرهم تطهيرا ترشيح للاستعارة
قال المحشى عصام الدين وقوله ليذهب عنهم الرجس اقتباس
من قوله تعالى فى سورة الاحزاب ليذهب عنكم الرجس اهل
البيت ويطهركم تطهيرا ويجوز التغيير اليسير فى الاقتباس قوله
لمن مربوط بمحذوف تقدير الكلام اذا كانت التبيين المذكور
للتدبروا لتذكر وكان الابرار المذبور للتفكر والتفكير وكان

التمهيد المسفور لاذهاب الرجس والتطهير فالفاء في قوله
فمن كان له قلب ليس من النظم المقتبس منه بل النظم لمن كان
الخ ذا اراد من القلب القلب الواعي المتفكر في حقايق القران
ولطايفه لان من ليس قلبه واعيا متفكرا فكانه لا قلب له
ولذا اتى بما يفيد الشك وهو كلمة من الاسمية المتضمنة
لمعنى ان والا فالقلب بمعنى مجرد اللحم الصنوبري الشكل المودع
في الجانب الايسر متحقق في جميع افراد الانسان بل الحيوان
فلا يلايمه الشك والتردد وعلى هذا التقدير يكون الفاء
فصيحة اما على راى صاحب الكشاف فظه لان الفاء الفصيحة
على ما يفهم من ظاهر كلامه كما نقله عنه التفتازاني ما
يكون جوابا لشرط محذوف كما يفهم مما اتفقوا على كونه مثالا
لها وهو خراسان اقصى ما يراد بنا ثم القفول فقد جئنا
خراسان اى قالوا اقصى ما يراد بسيرنا خراسان ثم القفول
والرجوع عنها فان صح ذلك فقد آن وقت القفول لانا
قد جئنا خراسان وكذا يكون فصيحة على راى من شرط كونها
متعلقا لمحذوف وجعل المحذوف اعم من ان يكون شرطا
او معطوفا عليه واما على ظاهر راى السكاكي في الفاء

الفصيحة وهو اشتراط كون المحذوف معطوفا عليه لا
شرطا كما في قوله تعالى فتاب عليكم اى فامتثلتم فتاب
عليكم فلا بل هي جزائية فقط وعلى التقادير انما سميت
فصيحة لانها تفصح عن المحذوف كما يقال القرينة ما تفصح
عن المراد لا بالوضع او القى السمع القاء السمع عبارة عن
الاصغاء واما لان الاذن الجاذب المسموع وهو الاستماع
وكلمة او لمنع الخلو دون الجمع قاله الفاضل الشهير بابي سعود
في تفسيره لكن الذي يخطر بالبال انه من قبيل العالم اما
ان يعبد الله او ينفع الناس في انه خارج عن الاقسام
الثلثة للمنفصلة فان كلا من الجمع والخلو ليس بممنوع فيه
ولعل ذلك جار في التقسيمات الاعتبارية للحملية التي ليس
بين اقسامها تباين حقيقة وهو شهيد اى حاضر بفطنته وذهنه
ليفهم تلك المعاني واللطايف القرآنية لان من لا يحضر
ذهنه كان في حكم الغايب او هو مؤمن شاهد على صحة القران
وكونه وحيا الهيا او على صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم
فيتعظ باوامره وينزجر بزواجره والضمير في قوله فهو راجع
الى الموصول وقوله في الدارين متعلق بقوله حميد وسعيد قدم

عليهما مراعاة للسجع فالمعنى انه حميد وسعيد ايضا فيهما
لكن المناسب للفقرة الاكثيرة ان يقال بالتوزيع بان يكون
المحمودية فى الدنيا وبالنسبة اليها والمسعودية بالنسبة
الى العقبى وهذا التوزيع ليس من اللف والنشر المرتب كما قاله
بعض ارباب الحواشى لان ذلك انما يحصل لو ذكر الدارين
فرادا فرادا بان يقول فى الدنيا والاخرة مثلا وادخل الفاء
على الخبر اعنى جملة قوله فهو حميد لكون المبتدء اسما موصولا
بفعل ويمكن ان يكون فى الدارين خبرا للمبتدء وهو
حميد مثلا قدم عليه ليسجع وقوعه مبتدء والجملة خبر
لقوله فهو وقوله فهو مع خبره خبر للمبتدء الموصول بفعل
ومن لم يرفع اليه اى الى العبد راسه عدم رفع الراس كناية
عن عدم الالتفات اليه وعدم الاعتبار بناء على انهما متلازمان كما ان من اعتبر بشئ التفت اليه غالبا اى من لم يلتفت
اليه بل اعرض عنه واطفاء براسه اى براس العبد وهو القرآن
المنزل عليه عبر عنه بالبراس بكسر النون وهو المصباح استعارة
مصرحة وذلك انه شبه القرآن المنزل عليه المضاف اليه
بالنبراس فى الانتفاع فذكر لفظ المشبه به واراد منه المشبه

استعارة مصرحة والقرينة حالية لظهور انه ليس المراد
النبراس بالمعنى الموضوع له والاطفاء اذهاب لهب النار
من طفئت النار كسمع ذهب لهبها ترشيح للاستعارة والمعنى
من لم يلتفت اليه ولا الى قرآنه الذى انزل اليه وجاء به
بعش الخ واما جعل اطفاء النبراس كالتاكيد والبيان
لعدم رفع الراس فيما لا ينبغى ان يلتفت اليه لان التاسيس
خير من التاكيد ثم هذا اذا كان الضمير المجرور فى براسه
عايدا الى العبد كما هو المناسب بما تقدم من ضماير الافعال
فى القراين السابقة واما اذا كان عايدا الى كلمة من الموصولة
كما هو الموافق بالضمير المجرور فى راسه كان النبراس عبارة
عن الفطرة التى فطر الناس عليها واشير اليها فى قوله عليه
الصلاة والسلام ما من مولود الا يولد على فطرة الاسلام
فابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه على ان يكون استعارة
مصرحة بان شبهت الفطرة بالمصباح فى الانتفاع ثم ذكر لفظ
المشبه به اعنى النبراس واريد منه المشبه ويكون الاطفاء
ترشيحا للاستعارة والمعنى ح واطفاء وضيع فطرته التى
فطر عليها باختلاط الضلال والركون الى المعاصى وارتكاب

الاثم والوبال وفي بعض الحواشي ويحتمل ان يكون تمثيلا على
تقدير الارادة اي لم يرفع اليه راسه ارادة ان يطفئ
النبراس بان شبه حال الجاحد في اعراضه عن ايات الله
واظهار الاستغناء عنه بحال من يريد اطفاء مصباح او
قنديل على طريقة قوله تعالى يريدون ان يطفئوا نور الله
بافواههم فاستعمل في المشبه ما وضع للمشبه به استعارة
مصرحة تمثيلية قوله يعش في الدنيا ذميما اي مذموما او
هو خلاف الممدوح او حقيرا ففي الصحاح اذم به تهاون لما
في قوله تعالى عن يد وهم صاغرون وفي جازم يعش اختلاف
فذهب اكثر البصريين الى ان جزمه بما تضمنه من معنى
ان الشرطية كما هو المشهور الذي على السنة الناس يدور
وبعضهم الى ان حرف الشرط تعمل في فعل الشرط وفعل الشرط
تعمل في جواب الشرط وابو عثمان المازني الى انه مبني على الوقف
والكوفيون الى انه مجزوم على الجوار ويصلى اي يدخل في
العقبى سعيرا اي نارا ولا يخفى عليك انه كان القياس ان
يقول ويصل بفتح عين الفعل وسقوط اللام كما في بعض النسخ
لكونه معطوفا على يعش الا انه راعى المحافظة على الاقتباس

فانه

فانه في المقتبس منه غير مجزوم وان جاز التغيير
اليسير في الاقتباس كما مر عن الاسفراني والفاء
في قوله فيا واجبا لوجود مثلها في قوله فمن كان
له قلب اي اذا كان الامر كما ذكر من كمال سعيه
صلى الله تعالى عليه وسلم في تبيين الفرقان لهم
والتفسير والتاويل الى اخر مساعيه الجميلة فنسألك
يا من وجب وجوده وكثر عطاياه ان تصلي عليه
الخ فالسبب في الاتيان بالصلوة عليه هذه المذكورات
كما هو المشهور من سببية الشرط للجزاء مع مراعاة الامتثال
لقوله تعالى صلوا عليه والموافقة لمن بعد الصدر
الاول من السلف الصالحين فان الاتيان بالصلوة لم
يكن في الصدر الاول صرح به الاسفراني في شرح
الشمايل وتحصيل المناسبة في الاستفاضة كما هو المشهور
وادخال حرف النداء الموضوعة لاستحضار المنادي
وتنبيهه عن نحو الغفلة التي تنزه عنها الباري تعالى

للاستجابة فكانه يطلب الاجابة قبل طلب المسئول
الذى هو طلب تعظيمه عليه الصلوة والسلام بناء
على ما صرح به السيد الشريف فى التعريفات من مجئ
الصلوة بمعنى التعظيم اهتماما بشانه واشارة الى
كمال اعتنائه به والدليل على وجوب وجوده انه
لو لم يكن واجبا لكان ممكنا وح احتاج الى علة بناء
على ان علة الاحتياج الى المؤثر هو الامكان وحده او
مع الحدوث شرطا او شطرا وتلك العلة المحتاج اليها
لو لم تكن واجبة لاحتاجت الى علة اخرى وهكذا
فاما ان يذهب سلسلة العلل والمعلولات الى غير النهاية
فيلزم التسلسل او يعود فيلزم الدور وكلاهما مح وللتلزم
للح محال واذا بطل كون وجوده تعالى ممكنا ثبت كونه
واجبا والا لزم ارتفاع النقيضين ومنهم وجه وجوب
وجوده تعالى بكونه مقتضى الذات وقال بعض الافاضل
قوله واجب الوجود وصف بحال المتعلق اقول ان كان

الواجب

الواجب وصفا اى نعتا نحويا فمسلم والا فلا نعم
الوجوب وصف الوجود فى المعنى لان الواجب مضاف
الى فاعله وكذا يا فايض الجود الفايض اسم فاعل
مضاف الى فاعله من الفيض وهو فى الاصل سيلان
نحو الماء من فاض الحوض امتلاء حتى سال من جوانبه
وفى الصحاح فاض الماء يفيض فيضا كثر حتى سال
على صفة الوادى والجود الكرم ويطلق فى الاصطلاح
على افادة ما ينبغى لمن ينبغى لا لعوض ولا غرض وعلى
مبدء هذه الافادة فمعناه بحسب اللغة يا من هو سايل
جوده واحسانه ومن المعلوم ان الجود لا يسيل فقد
علم ان فى الكلام تجوزا وهو انه شبه فى نفسه جوده
تعالى بالماء فى الكثرة استعارة بالكناية واضاف اليه
الفايض تخييلا فمعنى فايض الجود انه بلغ احسانه فى الكثرة
الى مرتبة كانه يفيض وينصب بنفسه كالسيل فما ذكره
المص هنا اولى مما ذكره الكاتبى فى اول كتاب حكمة العين

بقوله يا مفيض الخير والجود فانه على تقدير تسليم
المبالغة فيه ايضا كما قاله المص في قوله تعالى فاذا
افضتم من عرفات حيث قال انه من افضت الماء اذا
صببته بكثرة الا انه خال عن افادة هذا المعنى ويا غاية
كل مقصود في الصحاح الغاية النهاية فالمعنى يا من
هو منتهى المقاصد ليس ورائه مقصد ولا دونه منتهى
فهذا نظير قول اليحصبي في اول كتاب الشفاء ليس
دونه منتهى ولا ورائه مرمى اى شئ يقصد بل قصد
الكل من الكل ليس الا هو او هو اسنا المقاصد واعلاها
او رضائه غاية كل فعل قصد ولا يخفى عليك ان اسماء
الله تعالى عند الشيخ الاشعري ومتابعيه توقيفية يتوقف
على اذن الشارع فلا يجوز اطلاق اسم عليه ما لم يرد به
اذنه ولكن ذهب الامام الغزالي الى جواز اطلاق ما علم
اتصافه تعالى به على طريق التوصيف دون التسمية لان
اجراء الصفة اخبار بثبوت مدلولها فيجوز عند ثبوت

المدلول

المدلول الا لمانع بخلاف التسمية فانها تصرف في
المسمى صرح به العلامة الدواني في شرح العقايد
العضدية ثم قال واما اطلاق واجب الوجود وصانع
العالم وامثالهما اى كفايض الجود وغاية كل مقصود
فالظاهر انه بطريق الوصف دون التسمية قوله صل
جواب للنداءات الثلث المتحدة بحسب ذات
المنادى فقط وهو الله تعالى فالعطف لتغاير الصفات
كما في قوله الى الملك القرم وابن الهمام صرح به
التفتازاني في شرح التلخيص فكانه قال يا الله الموصوف
بهذه الصفات الثلث التي كل واحدة منها كافية في
افاضة الخير نسئلك ان تجزيه خير الجزاء بان تصلي عليه
صلوة توازي اى تساوي وتقابل تلك الصلوة في الكثرة
غناه او تقابل انت يا واجب الوجود بتلك الصلوة وعلى
الثاني يكون قوله توازي صفة جرت على غير ما هي له
وتوازي من آزى الشئ بفتح الهمزة الاولى وسكون الهمزة

الثانية ولذا قلبت الفا على ان يكون من باب الافعال
اذلحاذاه وقابله ففي الصحاح هو بازائه اي بحذائه و
كذا في الاساس والقاموس ولكن قلبت همزة الاولى
التي هي همزة الافعال في المستقبل فقط واوا على الاصح
فكونه من وازاه اذا حاذاه كما جزم به بعض ارباب
الحواشي مبني على لغة ردية ولذا قال الجوهري ولا تقل
وازيته ومفعول توازي قوله غنائه الغناء بفتح الغين
المعجمة وبالمد النفع فالمعنى تقابل وتساوي نفعه الذي
نفع به المسلمين ووصل اليهم وتجازي اي تلك الصلوة
او انت بتلك الصلوة عنائه العناء بفتح العين المهملة وبالمد
ايضا التعب اي تكون جزاء لتعبه في تحمل عباء الرسالة
ولوازمها وصل ايضا بتعبه على من اعانه في تاييد شريعته
ونصرة ملته كالصحابة والتابعين ومن بعدهم من المجتهدين
وسائر المصنفين والمؤلفين اجمعين وقرر تبيانه بكسر التاء
مصدر لكنه شاذ لان المصادر على ما صرح به الجوهري

الجوهري انما تجئ على تفعال مثل التذكار والتكرار ولم
يجئ بالكسر الا كلمتان وهما التبيان والتلقاء لكن
سئل ابو عبيد عنه فقال التفعال بالكسر اسم وبالفتح
مصدر على خلاف ما يفهم من كلام الجوهري حيث
حكم بانه في صورة الكسر مصدر ولعل اضافة التبيان
الى الضمير العبد للعهد اي تبيينه الذي دل عليه بين
تضمنا فيما سبق من قوله وبين للناس فكان القياس
ان يقول تبيينه مرادا منه ما بينه الا انه اختار التبيان
عليه مراعاة للسجع اي موافقة للفظ اعان وعلى هذا الذي
ذكرته التأم اخر الكلام باوله حتى الالتيام نظير مما
يقولون من رد العجز على الصدر بخلاف ما ذكر في بعض
الحواشي من انه مصدر بني يبني بناء وتبيانا وهو ضد
النقض وعلى هذا التقدير يكون البنيان مجازا عن الشريعة
فكانه شبه الشريعة بالحصن الحصين في انه من لجاء اليه
نجا فذكر لفظ المشبه به وهو البنيان واراد منه المشبه

وهو الشريعة استعارة مصرحة تقريرا فى القاموس
اقره فيه وعليه وقرره فالمعنى على هذا وقرره اى
سعى فى حفظه وحمايته وابقائه على ماكان عليه
فى زمانه صلى الله عليه وسلم لكنه ترك الصلة مراعاة
لما مر مرارا قوله وَافِضْ كاجب عطف على قوله صل
وهو استعارة تبعية مصرحة وذلك انه شبه اعطائه
الخير الكثير وايصاله بالفيض وهو صب الماء بكثرة بناء
على ان الكثرة معتبرة فى معنى الفيض كما صرح به المص فى
قوله تعالى فاذا افضتم من عرفات حيث قال فى تفسيره
دفعتم انفسكم منها بكثرة من افضت الماء صببته بكثره
ثم ذكر لفظ المشبه به وهو الفيض واريد منه المشبه وهو
ايصال الخير الكثير ثم اشتق من الفيض المستعار لايصال
الخير الكثير افِضْ فيكون الاستعارة فى افض تبعية
استعارة الفيض هذا هو المشهور فى استعارة المشتق
وتبعيتها والتحقيق ان الفعل بتمام مادته وصورته مستعار

مستعار تبعية استعارة الجزء واستعارة الجزء
استعارة المصدر فيكون ما هو المشهور من قبيل ما قصر
فيه المسافة ومختصا باحد القسمين وهو ما كان
الاستعارة فيه بحسب المادة دون ما كان الاستعارة
فيه بحسب الصورة كنادا اصحاب الجنة اصحاب النار
فمعنى قوله افض علينا من بركاتهم اعطنا واوصل الينا
الخير الكثير الذى هو بعض بركاتهم والبركة النماء
والزيادة وفى الاتيان بكلمة من التبعيضية بعد طلب
الفيض الذى هو الخير الكثير اشارة الى المبالغة فى
كثرة بركاتهم فانه اذا كان المطلوب مع كثرته بعضا منها
لزم المبالغة المذكورة والضمير المجرور فى بركاتهم
عايد الى المعين والمعان جميعا قوله واسلك عطف
على قوله صل او افض وهو من سلك يسلك كنصر ينصر
بمعنى ذهب فانه المناسب لا بمعنى أَدخَلَ كما فى قوله تعالى
سلكناه فى قلوب المجرمين فالباء فى قوله بنا للتعدية مسلك

اومسالك كراماتهم واضافة المسالك الى الكرامات
من اضافة السبب الى المسبب اى واجعلنا سالكين طرقهم
التى هى السبب لحصول الكرامة وهى يحتمل المعنى اللغوى
وهو كرامة الدارين وسعادة النشاتين والاصطلاح
المشهور ثم لما قيل بكراهة افراد الصلوة بدون السلام
لكون النص واردا بهما جميعا قال وسلم فهو عطف على
قوله صل او على ما بعده عليهم اى على المذكورين من المعان
والمعين وعلينا وهذا اولى بحسب المعنى مما وقع فى بعض
النسخ من تقديم علينا على عليهم لان السلام وكذا الصلوة
علينا بتبعيتهم بل بتبعيته النبى صلى الله تعالى عليه وسلم
تسليما كثيرا ويختلج بالبال انه لو قيل ان تعدد النداء
لتعدد السوال يعنى ان المص رحمه الله لما اراد الالحاح فى
السوال اى اراد ان يسئل الامور الثلث عن الله تعالى ثلث
النداء لذلك سواء لم يلاحظ الترتيب اصلا ولاحظه بان
يكون السوال الاول ناظرا الى النداء الاول ويكون قوله افض

افض ناظرا الى فايض الجود والثالث الى الثالث لم يبعد
قال وبعد اقول فى بعض الحواشى الواو قايم مقام اما فى
قولهم اما بعد فلا يبعد ان يقال بحصول وجه اخر للاتيان
بالفاء فى الجزاء غير توهم اما وغير تقديرها فى نظم الكلام
وهو كون الواو قائما مقام اما لان للنايب حكم المنوب
وان يسمى فصل الخطاب الذى فسر به قوله تعالى واتيناه
الحكمة وفصل الخطاب كما سمى به اما بعد لانه يفصل
المقصود عما سبق مقدمة له من الحمد والصلوة بل نقل
التفتازانى عن ابن الاثير ان ما عليه المحققون من علماء
البيان ان فصل الخطاب هو اما بعد لان المتكلم يفتتح كلامه
فى كل امر ذى شان بذكر الله تعالى فاذا اراد ان يخرج
منه الى غرضه فصل بينه وبين ذكره تعالى بقوله اما
بعد فقد تبين انه يفيد تاكيد الجزاء والفصل ايضا لا
مجرد تاكيد الجزاء كما يشعر به ظاهر كلام الاسفراينى
حيث قال فى شرح رسالة الاستعارات اما هذه اى

الواقعة فى نحو اوابل الكتب لمجرد التاكيد لا لتفصيل
المجمل مع التاكيد وان امكن حمل الحصر المستفاد من المجرد
على الاضافى وبالنسبة الى تفصيل المجمل دون الفصل
وبالجملة انه قيل بكون الواو قائما مقام اما كما قيل
بكون اما فى اما بعد قائما مقام الاسم قال المحقق التفتازانى
فى المطول اما بعد اصله مهما يكن من شئ بعد الحمد و
الثناء فوقعت كلمة اما موقع اسم هو المبتدء وفعل
هو الشرط وتضمنت معناهما فلتضمنها معنى الشرط لزمها
الفاء اللازمة للشرط غالبا ولتضمنها معنى الابتداء لزمها
لصوق الاسم اللازم للمبتدء لزوم الحيوان للانسان قضاء
لحق ما كان بقدر الامكان وبعد ظرف زمانى منقطع عن
الاضافة مبنى لفظا على الضم ببناء عارضى غير لازمى كما
يعلم من قولهم لو لم يكن المضاف اليه منويا بل كان نسيا
منسيا كما فى قوله فساغ لى الشراب وكنت قبلا اى فى الزمان
السابق اكاد اغص بالماء الفرات كان معربا كما فى صورة

صورة كون المضاف اليه مذكورا ومنصوب محلا بانه
مفعول فيه اما لِاَمّا لنيابتها عن فعل الشرط كما تقدم
وهو منسوب الى المبرد وهو المستفاد مما تقدم من كلام
التفتازانى واما للجزاء لكنهم قدموا ما هو من متعلقات
الجزاء اعنى بعد على الفاء دفعا لتوالى حرفى الشرط والجزاء
وهذا مذهب سيبويه وجمهور النحاة وهو المختار فان
اعظم العلوم قدم وجوه ثلثة للاتيان بالفاء والعظم
ههنا مستعار لعلو الرتبة قال الامام الراغب عظم الشئ
اصله كبر عظمه ثم استعير لكل كبير فاجرى مجراه محسوسا
كان او معقولا عينا كان او معنى اقول لو قيل بانه مجاز
فى المرتبة الثانية بان استعير لكل مجسم وان لم يكن له
عظم ثم استعير لكل كبير ولو بالرتبة لم يبعد وفيما نحن
فيه كانه شبه علو الرتبة بالعظمة الجسمية فى الارتفاع
فذكر لفظ المشبه به واريد منه المشبه استعارة مصرحة
ثم اشتق من العظمة بمعنى علو الرتبة اعظم فيكون استعارة

الاعظم بتبعية واضافته الى العلوم معنوية بمعنى من او في
اى الاعظم من جنس العلوم او في العلوم مقدارا اى
من حيث المقدار فهو تمييز يرفع الابهام عن نسبة العظمة
الى علم التفسير اى اعظميته من جهة العدد والاعتبار
والمقدار في الاصل ما يبين به كمية الشيء استعير لما يبين
به قدر الشيء ومبلغه في المنزلة والرتبة كذا قاله بعض
الافاضل اقول قال الزمخشري في الاساس في بيان معانيه الا صلية
فلان يقادرني يطلب مساواتي وتقادر الرجلان طلب
كل واحد مساواة الآخر يحتمل المساواة في الرتبة ايضا
فذلك القول مع عدم تعرضه لكون المقدار بمعنى الرتبة
عند بيان معانيه المجازية كالقرينة الواضحة على كون
المقدار موضوعا لما يعرف به قدر الشيء اعم من ان يكون
رتبة او غيرها فح يكون المقدار مستعملا فيما وضع له
ولا يجب القول بالتجوز قوله وارفعها شرفا ومنارا من
قبيل العطف على معمولي عاملين مختلفين وهو غير جائز

جائز عند سيبويه مطلقا وعند الجمهور الا عند تقدم
المجرور كما في الدار زيد والحجرة عمرو وههنا ليس كذلك
فهو مبني على مذهب المبرد فانه يجوزه مطلقا وذلك لان
قوله ارفعها بالنصب عطف على قوله اعظم والعامل في
نصبه سماعي وهو ان بالاتفاق وقوله شرفا وكذا منارا
عطف على قوله مقدارا والعامل في نصبه اعظم والتقدير
اعظم وكبر شيء منسوب الى العلوم ومقدارا يرفع الابهام
الذي في ذلك الشيء فكانه قال ذلك الشيء علو الرتبة
فالرفعة ههنا مستعار ايضا لعلو الرتبة والمنزلة قال
الزمخشري في الاساس في بيان المعنى الاصلي للرفعة
يقال رفعه على السرير ثم قال ومن المجاز رفع قدره
وخفضه وله رفعة في المنزلة وكذلك المنار لانه
في الاصل علم الطريق ففي الصحاح والمنار علم الطريق وذو
المنار ملك من ملوك اليمن اسمه ابرهة بن الحارث سمي
بذلك لانه اول من ضرب المنار على طريقه في مغازيه

ليهتدى بها اذا رجع استعيرلما يهتدى به الى العلوم
والمعارف واستعارة ارفع تبعية كاستعارة الاعظم
وفى الاساس ايضا فى بيان المعانى الحقيقية للشرف
وجارك شريف رفيع ثم قال ومن المجاز لفلان شرف
وهو علو المنزلة فاول كلامه يحتمل الحقيقة والمجاز واخره
نص فى المجازية والله اعلم بحقيقة الحال وحاصل المعنى
ان العلم الذى شرافته ومناربته ازيد من سائر العلوم
هو هذا العلم فالمنار كالشرف للمنتصب عنه لا للمتعلق
قوله علم التفسير خبر لان عند البصريين ولمدخولها على الخبرية
الاصلية عند الكوفيين واضافته الى التفسير من اضافة
العام الى الخاص كشجر الاراك فهى بمعنى اللام على المشهور الذى
صح به ائمة العربية ولكن لا يجب اظهار اللام بل صرح العارف
الجامى بانه لا يجوز ايضا بل يكفى افادة الاختصاص الذى
هو مدلول اللام الا ان الفاضل الاسفراينى ذهب الى ان
الانسب بحسب المعنى ان يكون امثال هذه الاضافة بيانية

بيانية واظهار من فيها خال عن التكلف الا ان ائمة
العربية جعلوها لامية ولا يظهر ما دعاهم اليه
انتهى وقوله الذى مع صلته اعنى هو رئيس العلوم
عند الجمهور او وحده عند ابن هشام فى محل الرفع
على انه صفة للعلم وفى الاساس ومن المجاز هو راس
قومه ورئيسهم فقوله هو رئيس العلوم تشبيه بليغ
بحذف اداته اى كالرئيس بالنسبة الى العلوم او
مجاز من حيث انه شبه اعظم العلوم الذى عليه مدارها
وبه قوامها براس الحيوان فى بقائه به وتطفل سائر
البدن عليه ثم ذكر لفظ المشبه به وهو الراس واريد
منه المشبه وهو اعظم العلوم الذى هو علم التفسير استعارة
مصرحة ثم اشتق من الراس الرئيس فيكون استعارته
تبعية كما هو شان استعارة المشتقات فالراس انحاء
مصدرا فذاك والا فالاشتقاق من الجامد كثير كاورق
من الورق واستحجر والمذعفر من الزعفران والمعصفر والمورس

الى غير ذلك قوله الدينية صفة للعلوم وتانيثه
باعتبار ان كل جمع مؤنث وافراده باعتبار لفظ الجملة
فكانه قال جماعة العلم والتقييد بالدينية للاشارة
الى انه اذا كان رئيس العلوم الدينية التى دونت
لتبيين مقاصد وتمهيد قواعد اصولا وفروعا وهى
التفسير والحديث والفقه والكلام وعليها مدار السعادة
فى الدارين فلان يكون رئيس ما لا يكون كذلك
بالطريق الاولى والدين والملة والشريعة متحد بالذات
واختلاف العبارات لاختلاف الاعتبارات كما هو
المشهور قوله وراسها اى العلوم الدينية عطف على
الرئيس ومثله فى انه تشبيه بليغ او استعارة الا ان
الاستعارة فيه اصلية والقرينة اضافته الى ضمير العلوم
او حمله على ضمير علم التفسير نظير ما ذكره التفتازانى
فى زيد اسد حيث قال فى فن البيان فى بحث الاستعارة
التحقيقية ان اسدا فى زيد اسد مستعمل فى معنى الشجاع فيكون

فيكون مجازا او استعارة بقرينة حمله على زيد والقول
بوجوب المصير الى التشبيه بحذف اداته كما قاله السكاكى
غير مسلم وانما يجب ذلك اذا كان الاسد مستعملا فى
معناه الحقيقى واما اذا كان مجازا عن الرجل الشجاع فصحة
حمله على زيد ظاهرة انتهى وبالجملة ان الاسد فى زيد
اسد ان اريد به الحيوان المفترس فتشبيه بليغ كما قاله
السكاكى وان اريد به الشجاع او المتشجع الشامل للحيوان
المفترس والرجل الشجاع فمجاز لكن المناسب ان يكون
عموم المجاز لانه ما يكون شاملا للمعنى الحقيقى والمجازى
والشجاع والمتشجع كذلك وان اريد به الرجل الشجاع
فاستعارة بقرينة حمله على زيد لان المحمول فى الحمل الايجابى
لا بد ان يكون شيئا متحدا مع الموضوع بحسب الخارج كما
اشتهر من ان الحمل الايجابى هو اتحاد المتغايرين ذهنا
فى الخارج فعلى هذا التحقيق يكون الراس عبارة عن البعض
المعتبر من العلوم او الجزء المعتبر منها فصح حمله على علم التفسير

من غير حاجة الى القول بالتشبيه بحذف الاداة بان شبه
البعض المعتبر والجزء المعتبر من العلوم بالراس فيما ذكر فذكر
لفظ المشبه به واريد منه المشبه استعارة مصرحة ثم
حمل على ضمير العلم وبهذا التقرير علم انه لا منافاة بين القول
يكون الراس ههنا استعارة وبين ما هو المشهور من انه لا بد
في الاستعارة من كون احد طرفي التشبيه متروكا و
كذا القول بكون الاسد في زيد اسد استعارة فان
التشبيه لا يجب ان يكون بين زيد وبين الحيوان المفترس
حتى ينافي المشهور بل يجوز ان يكون بينه وبين الرجل
الشجاع كما مر وكذا فيما نحن فيه ومبنى قواعد الشرع
واساسها المبنى اسم مكان من البناء والقواعد جمع قاعدة
وهي من البناء الاساس والاصل لما فوقه وهي من الصفات
الغالبة من القعود بمعنى الثبات شبه الشرع المنيف
في ثباته واستحكامه وتحصن المسلمين به بالحصن الحصين
على طريقة الاستعارة واثبت له المبنى والقواعد استعارة

استعارة تخييليه وحكم على علم التفسير بانه مكان بناء
قواعد الشرع تمثيلا لحاله في اعتماد الشرع عليه وكونه
مستقرا ومهادا له بحال قطعة من الارض تبنى عليها
اساس البناء قوله لا يليق الخ بيان وتاكيد لكون علم
التفسير رئيس العلوم فكانه بين رياسته ببيان
انه لا يناسب لا خذ الا من كان متضلعا متبحرا في العلوم
رئيسا فيها ليتمكن بذلك على تفسير القران واستنباط
المعاني وابراز الحقايق والنكت على وجه يكون موافقا
للشريعة ومطابقا للقواعد العربية لان من لم يتمهر في
علوم الشرايع وفنون الادب لا يتمكن من ذلك وهو من
لاق يليق كباع يبيع بمعنى لزق والتصق ومن الافاضل
من قال انه من لاق به الشيء لزق ثم استعمل في المناسبة
المعنوية ولم اطلع في كتب اللغة على استعماله باللام
فكانه ضمنه معنى الصلوح اى لا يليق صالحا لتعاطيه
اى تناوله والخوض فيه الا من الخ انتهى اقول بعد ثبوت

الاستعمال في المناسبة لاحاجة الى القول بالتضمين
لان المناسبة يتعدى باللام يقال هذا مناسب لذاك
وفي الاساس جلست اليه فنسبني فنسبت له وبالجملة
انه للحضر ليافة التعاطي الذي هو في الاصل اخذ العطاء
بمعنى العطية فمن برع انحصار الصفة في الموصوف
وكذا لايليق للتصدي اي التعرض في الصحاح وتصدى
له اي تعرض وهو الذي يستشرفه ناظر اليه يقال
استشرفت الشئ اذا رفعت بصرك تنظر اليه وبسطت
كفك فوق حاجبك كالذي يستظل من الشمس قوله للكل
متعلق بالتصدي والضمير في فيه عايد الى علم التفسير
كضمير تعاطيه ولايبعد ان يكون التعاطي بالنسبة
الى المستفيد كما يومي اليه لفظ التعاطي الذي هو في
الاصل قبول العطاء واخذه والتصدي بالنسبة الى
المفيد وان كان الترقي في عكسه اذ الاظهر في
الترقي ان يقال مثلا انه لايليق لتعلمه بل لتعليمه الا من

الا من برع اي فاق على اقرانه في الاساس برع الجبل
وفرعه علاه وبرع اصحابه في العلم ومنه فعل ذلك
تبرعا من غير طلب اليه كانه يتكلف البراعة فيه و
الكرم في العلوم الدينية وهي كما مر التفسير و
الحديث والفقه واصول الدين اعني الكلام واصول
الفقه واصول الحديث كلها تاكيد معنوي للعلوم
الدينية اصولها بيان وتفصيل للكل لان فيه اجمالا
بينه بها وبفروعها اما الاصول فهي الكلام واصول
الفقه واصول الحديث واما الفروع فالفقه والحديث
ولا يخفى عليك انه ان كان اعتبار العلوم المذكورة
في هذا المقام التي لابد منها في التعاطي الكامل على وجه
كونها مباديا وموقوفا عليه له ‹صفة ثانية للعلوم› وجب ان يكون المراد
من العلوم الدينية ما عدا علم التفسير لئلا يلزم تقدم
الشئ على نفسه بالنسبة الى علم التفسير قوله وفاق
اي والا من فاق وعلى فهو عطف على برع وبمعناه ففي

الصحاح فاق الرجل اصحابه يفوقهم علاهم بالشرف
ويدل عليه ايضا ما سبق من تفسير برع بالعلو والتقدم
وفاق اصحابه ولم يتعرض له كما انه لم يتعرض له في برع
لجعله بمعنى تفوق او للاختصار او نحو ذلك فهو كبرع
وعلى في الشمول للعلو الحسي والرتبي المعنوي وفي
الاساس رجل فايق في العلم فقد علم من كلام الجوهري
والاساس ان هذه الكلمات الثلث المتحدة في المعنى
موضوعة لمعنى التفوق الرتبي والحسي وان التقييد المذكور
في كلام الجوهري والاساس بالشرف والعلم
ليس للتخصيص بالرتبي والاحتراز عن الحسي بل انه
لما شاع في الحسي كما في قولك بيتك فوق بيتي وقوله
تعالى واحمل فوق راسي خبزا بينا بحيثه للرتبي ايضا
قوله في الصناعات متعلق بفاق في الصحاح والقاموس
ان الصناعة حرفة الصانع وعمله الصنعة هذا معناها
اللغوي واما اصطلاحا فقد ذكر التفتازاني انها بكسر

بكسر الضاد العلم الحاصل من التمرن على العمل وحاصله
انها العلم بعد ما صار ذلك العلم بالممارسة والمداومة
على العمل به ملكة راسخة في النفس وكانه لهذا قال
السيد الشريف في التعريفات الصناعة ملكة نفسانية
يصدر عنها الافعال الاختيارية من غير روية فالمراد
من الصناعات ههنا هو العلوم المحكمة التي صارت
بالممارسة والمداومة على العمل بها ملكة ويوافق
هذا ما في بعض الحواشي من ان الصناعة صفة نفسانية
راسخة يقتدر بها على استعمال موضوعات ما نحو غرض
من الاغراض على وجه البصيرة بحسب الامكان وهذا هو
المشار اليه بقولهم الصناعة في عرف الخاصة كل علم
يتعلق بكيفية عمل كان المقصود منه ذلك العمل وقد
تعمم فيقال كل علم مارسه الرجل حتى نسب اليه بان يقال
فلان النحوي مثلا وصار كالحرفة يسمى صناعة سواء
كان متعلقا بالعمل او لا فقوله الصناعات العربية بمعنى

العلوم المنسوبة الى العرب او المنسوبة الى اللغة العربية
وقوله والفنون الادبية كالتفسير للصناعات العربية
فان المراد من الفنون الادبية ايضا العلوم المنسوبة
الى الادب نسبة الافراد الى الجنس قال السيد الشريف
فى شرح المفتاح ان علم العربية المسمى بعلم الادب علم يحترز
به عن الخطا فى كلام العرب لفظا او كتابة وتنقسم الى اثنى
عشر قسما على ما صرحوا به وذكره الزمخشرى فى كتابه المسمى
بقسطاس العروض وغيره واليها اشار المص بقوله بانواعها
وهى علم متن اللغة علم الابنية علم الاشتقاق علم الاعراب
علم المعانى علم البيان علم العروض علم القوافى علم انشاء
النثر علم قرض الشعر علم الخط علم المحاضرات اى المحاورات
ومنه التواريخ لكنك قد سمعت ان السيد الشريف قد سمى
العلوم المذكورة اقساما لعلم الادب وان المص سماها
انواعا له فبين كلاميهما منافرة فان كان تغايرها و
امتياز بعضها عن بعض بالذاتيات فقط فالحق مع المص

المص لان تغاير الانواع بمجرد الذاتيات كما ان تمايز
الاصناف وتغايرها بمجرد العرضيات على ما يشير اليه
تعريفهم الصنف بانه النوع المقيد بصفة كلية عرضية
وان كان تمايزها بالذاتيات تارة وبالعرضيات
اخرى فالحق مع السيد لان تمايز الاقسام قد يكون
بالذاتيات وقد يكون بالعرضيات كما صرح به في
شرح الطوالع بل لما اشتهر بينهم من ان التغاير بين
النحو والصرف مثلا اعتبارى فان البحث عن الكلمة مثلا
ان كان من حيث الاعلال والصحة فصرف وان كان
من حيث الاعراب والبناء فنحو الى غير ذلك من الاعتبارات
العارضة للكلمة والكلام اوفق بكلام السيد فكلام
السيد سيد الكلام لكن لك ان تقول ان المص اراد
من الانواع النوع اللغوى والباعث له على ذكر انواعها
الموافقة لفروعها قوله ولطالما الواو لعطف قصة
هى تحديث نفسه بتصنيف كتاب فى هذا الفن موصوف

بالصفات المذكورة على قصة هى كون علم التفسير
موصوفا بالصفات المزبورة واللام لام جواب القسم
المحذوف ويحتمل ان يكون لام الابتداء بتقدير قد على
قول الكسائى وهشام قال ابن هشام فى مغنى اللبيب
الثالث من مواضع دخول لام الابتداء المفيدة لتأكيد
مضمون الجملة الماضى المتصرف المجرد من قد اجازه الكسائى
وهشام على اضمار قد انتهى وكلمة ما اما مصدرية
اى طال زمان تحديثى لنفسى واما كافة تكف الفعل
عن طلب الفاعل لفظا ويؤيده كتبها فى بعض النسخ
متصلة بالفعل كما فى انما احدث نفسى اراد من النفس
النفس الانسانى الذى هو الجوهر المجرد فى ذاته عن المادة
المقارن لها فى فعله وهو النفس الناطقة المتعلقة
بالبدن تعلق التدبير والتصرف بحيث لا يفارقه بل
يلازمه ملازمة العاشق لمعشوقه الى الموت لا النفس
بمعنى الجوهر البخارى الذى هو جسم لطيف منبعه تجويف

تجويف القلب الصنوبرى الشكل المودع فى الجانب الايسر
وينتشر بواسطة العروق الى سائر اجزاء البدن ويسميه
الحكيم بالروح الحيوانى الذى تعلقه بالبدن على انحاء
وضروب ثلث لانه اما ان يبلغ ضوئه الى جميع اجزاء
البدن ظاهرها وباطنها وهو حال اليقظة او يبلغ
الى باطنه فقط وينقطع ضوئه عن ظاهره وهو حال
النوم او ينقطع عنه بالكلية وهو حال الموت
وهو المذكور فى قوله تعالى الله الذى يتوفى الانفس
حين موتها الآية فانه غير مناسب للتحديث والمشافهة
ويمكن ان يراد منها الهيكل المخصوص المشاهد كما
ذكره الفاضل الاسفراينى مستدلا عليه بقوله
تعالى خلقنا الانسان من طين ومن ماء مهين مثلا
فان المخلوق من ذلك هو الهيكل المخصوص ونفسى
اسم مضاف الى ياء المتكلم ليس بمعرب ولا مبنى عند
قوم او معرب مجرور لفظا لمجانسته الياء منصوب تقديرا

عند اخرين منهم ابن الحاجب او مبني لفظا على الكسر
لاضافته الى المبني منصوب محلا عند سائر النحاة بانه
مفعول اول لقوله احدث وقوله ان اصنف في تاويل
المصدر منصوب محلا بانه مفعول ثان له فان حدث
كاخبر يتعدى الى مفعولين يقال حدثته واخبرته
بكذا وان الامر الفلاني كذا والتصنيف التاليف
الا ان المعتبر في احدهما معنى الالفة كان المؤلف يوقع
الالفة والمناسبة بين المسائل والفصول وفي الاخر
معنى التمييز ففي الاساس وصنف الاشياء جعلها
صنوفا وميز بعضها من بعض ومنه تصنيف الكتب
انتهى فكان المصنف يجعل المسائل المتحدة من حيث الموضوع
والمحمول مثل المسائل الفقهية التي يحمل موضوعها
الى فعل المكلف ومحمولها الى الاحكام الشرعية الفرعية
اصنافا فاصنف في الوضوء وصنف في الغسل الى غير
ذلك والاتيان بصيغة المضارع في الموضعين للاشعار

للاشعار بالمبالغة والتاكيد المستفاد من الاستمرار
التجددي وبان الديباجة مقدمة على التصنيف كما
يدل عليه ما سياتي من قوله وان اوسمه بعد ان
اتممه الخ كما ان في قوله ولطالما احدث نفسي الخ
اشعارا بان ما اشتهر في السنة العوام من ان الصو
مات بسكتة وجاء الروح بعد الدفن فنذر على نفسه
ان يفسر القران ان نجا عن ذلك المضيق ليس له اصل
قوله فهذا الفن اي فن التفسير المذكور في علم
التفسير الذي هو رئيس العلوم لا الفن الذي يدل
عليه الفنون الادبية تضمنا لانه داخل في العلوم
الدينية المقابلة للفنون الادبية كتابا هو في الاصل
مصدر كتب الكاتب يكتب كتابة وكتابا
بمعنى جمع ففي الصحاح والكتب الجمع تقول منه كتبت
البغلة اذا جمعت بين شفريها بحلقة وكتبت
القربة اذا خرزتها فقدم الى تخصيصه بالكلام المنثور

كما فعله الفاضل خسرو وفي حاشية المطول حيث
قال الكتابة جمع الكلام المنثور كما ان الشعر
جمع الكلام الموزون نشاء من المقابلة لانه قاله في
قولهم فلان يكتب ويشعر وهو فعال بمعنى مفعول
كاللباس والاله والامام والغالب عليه انه يتخصص
بالاضافة لامية كانت او بيانية او بمعنى في وقد
يتخصص بالغلبة كما اختص بالقران الكريم في عرف
اصول الفقه وبكتاب سيبويه في عرف النحاة يحتوى
صفة للكتاب في الصحاح حواه يحويه جمعه واحتواه
مثله فهو بنفسه متعد وتعديته بعلى في قوله على
صفوة ما بلغني بملاحظة معنى يشتمل فانه يتعدى
بعلى في الاساس الرحم يشتمل على الولد والصِفوة مثلثة
الصاد الخالص فاذا نزعوا الهاء قالوا الصَفو بالفتح لا
غير والمعنى كتابا يشتمل على خالص ما بلغ ووصل الي
فبلغ في الاصل لازم عدي بحرف الجر فهو من قبيل الحذف

الحذف والايصال كقولك جاءني زيد وقوله تعالى
واختار موسى قومه وفيه اشارة الى ترجيح من قال
بان النصب المحلي في الظرف اللغو للمجرور وحده كما
هو المختار من حيث انه يظهر اثر العامل على المجرور
عند نزع الخافض ورفع مانع النصب وهو الخافض
فقولهم منصوب بنزع الخافض ليس معناه ان نزع
الخافض عامل للنصب فيه بل العامل شئ اخر ونزع
الخافض من قبيل ارتفاع الموانع قوله من عظماء متعلق
بقوله بلغني وهو جمع عظيم كالشرفاء في جمع شريف
والرحماء في جمع رحيم من عظم الشئ عظماً كبر عظمه
ثم استعمل في مطلق العظمة ولو لم يكن له عظم ثم
استعمل في العظم بالرتبة ولو لم يكن جسم كما مر
فهو مجاز في الرتبة الثانية كما مر والعظام بالضم
كالعظيم وليس بجمع صرح به الجوهري واضافته الى
الصحابة بمعنى من اي العظماء من الصحابة وكذا ما يأتي

من علماء التابعين والصحابة بفتح الصاد جمع صاحب
وكانت في الاصل مصدر صَحِبه بالكسر في الماضي
والفتح في المضارع صحابة عاشره خص في العرف
بصاحب النبي عليه الصلوة والسلام ولذا عرفه
المحقق الدوانی بمن رای النبی علیه السلام ولو قبل
البلوغ رؤية حقيقية او حكمية ليدخل الاعمى
مؤمنا ليخرج الكافر الذى راه من غير ايمان به فانه
ليس بصاحب ايمانًا نافعا لصاحبه ليخرج المرتد الذى
مات على الكفر طال صحبته اولا ليدخل من راه مؤمنا
به ومات عقيب الايمان لكن السيد الشريف خالفه
في القيد الاخير حيث عرفه بمن راى النبى وطالت
صحبته معه وانا اقول التسمية بالمصدر والوصف
به تقتضى طول الصحبة والمعاشرة واما بالصاحب
والصحابى فلا مقتضى للطول بحسب اللغة واما بحسب
الاصطلاح فلكل قوم لهم الاصطلاح على ما ارادوا من

من غير دخل عليهم في ذلك فان كان اصطلاح القرن
الاول على اعتبار طول الصحبة في الصاحب فالكلام
كلام السيد والا فالكلام كلام المحقق
ويمكن ان يقال ان كلام السيد محمول على لفظ الصحابة
وكلام المحقق محمول على لفظ الصاحب والعلماء
في قوله وعلماء التابعين وكذا كل ما كان على هذا
الوزن من الجموع كالعظماء والفصحاء والبلغاء المذكورة
فيما سبق غير منصرف لقوله تعالى اشداء على الكفار
رحماء بينهم وليس فيها من اسباب منع الصرف سوى
الوصفية والجمعية من غير صيغة منتهى الجموع فاما
ان نقول بسببية مطلق الجمع ولا ندرى له مانعا وان
لم يشتهر واما اعتبار صيغة منتهى الجموع فعبارة
العارف الجامى ظاهرة في انه للقيام مقام السببين
حيث قال في شرح قول ابن الحاجب الجمع شرطه صيغة
منتهى الجموع اى شرط قيامه مقام السببين واعتراض

عصام الملة عليه بان الظاهر ان يقول شرط تاثيره
انما يتم لو لم يكن مطلق الجمع من اسباب منع الصرف
بل كان مقيدا بالبالغ الى صيغة منتهى الجموع لكن لا ارى
ضرورة الى هذا التقييد واما ان تفتقر الى ان الالف
الممدودة كافية في منع الصرف ولو وجدت في صيغة
الجمع كما في الامثلة المذكورة لكن الاول اقل تكلفا من
الثانى لانه يستلزم التقييد في الجمع والتفريط فيه
والافراط في الف التانيث الممدودة واضافة العلماء
الى التابعين كاضافة العظماء الى الصحابة وهو جمع
تابع وهو عرفا من ادرك الصحابة من المؤمنين كابى
حنيفة ويقال له التابعى ايضا كما يقال للصاحب الصحابى
على انه من نسبة الفرد الى الجنس كالرومى ومن
دونهم اى احط رتبة من علماء التابعين او قريب منهم
فان دون جاء بكلا المعنيين ففى الصحاح دون نقيض فوق
وهو التحت هذا في الحسى واما في الرتبى فكما في قول الشاعر

الشاعر اذا ما على المرء رام العلى ويقنع بالدون من
كان دونا ويقال ايضا هذا دون ذاك اى قريب
منه والظاهر ان كلمة من في قوله من السلف بيان
لمن لا لابهامه المحوج الى البيان وقربه منها يحتمل ان
يكون بيانا للجميع لان السلفية والصلاح يعم الجميع
بل العظماء والعلماء المذكوران اقدم منهم فيما ذكروا اولى
وجمع الصالحين مع ان موصوفه وهو السلف مفرد
لفظا موافقةً للتابعين وفي السلف تعدد معنوى
فلا منافاة بين الصفة والموصوف كما في قوله تعالى
قوم منكرون وحديث ضيف ابراهيم المكرمين قوله
وينطوى عطف على يحتوى وصفة ثانية للكتاب
وهو انفعال من الطى بمعنى اللف واصله الطَوْىُ على
انه لفيف مقرون باىٔ اجتمع فيه الواو والياء
والسابق منهما ساكن فقلبت الواو ياء وادغمت
الياء في الياء فيطوى في الاصل مطاوعة طويت

الشيء كرهيت طياً زوينه ويستعمل مجازا في معنى
يشتمل ويحتوى فهي الاساس ومن المجاز الغل في طي
قلبه فانطوى قلبه على حقد فلذلك عداه بعلى
فقال على نكت وهي جمع نكتة وفي الاصل مصدر نكت
الارض باصبعه او برمحه ينكت نكتا ونكتة اذا ضربه
ضربا يؤثر فيها ثم نقلت الى المسئلة اللطيفة التي
استخرجت بدقة النظر وامعان الفكر لتاثر
الخواطر في استنباطها كما هو القول الراجح الذي
اقتصر عليه قدس سره في تعريفاته وقيل لان
صاحبها لا يخلو عن نكت في الارض بنحو الاصبع
عند استخراجها وهو قليل الوقوع جدا وفي الاساس
ما حاصله ان النكتة والنقطة واحدة معنى ووزنا
حيث قال وكل نقطة من بياض في سواد او سواد
في بياض نكتة تقول هو كالنكتة البيضاء في جلد
الثور الاسود فيمكن ان يقال انه شبه المعاني اللطيفة

اللطيفة في امتيازها من سائر المعاني بنكتة
بياض في سواد فذكر لفظ المشبه به واريد
منه المشبه استعارة مصرحة بارعة اي فايقة
من حيث الرتبة كما مر وافرادها مع ان موصوفها
جمع ناظرا الى تاويله بالجماعة وكذا قوله ولطائف
رائقة وهو عطف على قوله نكت اي ينطوي على
معان لطيفة دقيقة من لطف ككرم لطفا صغر
ودق ومنه اللطيفة لكل اشارة دقيقة المعنى تلوح
للفهم لا تسعها العبارة كعلوم الاذواق كما مر نقله
عن السيد الشريف ورائقة بالجر صفة اللطائف وهي
من راعني الشيء يروعني اعجبني فاصلها راوعة
قلبت الواو همزة كما قلبت الفا في الماضي واختص
الهمزة لقربها من الالف لكنها تكتب بصورة الياء كما
صرح به التفتازاني ويمكن ان تكون من راع يريع
كباع يبيع من الريع بمعنى النماء والزيادة والفضل

ففى القاموس راع يريع نما وزاد والريع بالفتح
من كل شئ اوله وافضله لكن القول بالقلب همزةً
والكتابة بصورة الياء على التقدير الثانى تكلف
عنه مندوحة وهمان يقال ان الياء المكتوبة هى
الياء الاصلية الا انه مقتضى كلامهم وقواعدهم
قال الزنجانى واسم الفاعل من الاجوف الثلاثى المجرد
يعتل عينه واويا كان او يائيا كما صرح به التفتازانى
بالهمزة اما التبراء كما قاله بعضهم مستدلا عليه بقوله
ان الهمزة فى هذا المقام اخف واما انتهاء بناء على
ان الواو والياء تقلبان الفا اتباعا للفعل الماضى
ثم تقلب الالف همزة كما صرح به الزمخشرى حيث قال
ان الهمزة منقلبة عن الالف المنقلبة عن حرف العلة
قوله استنبطتها اى تلك اللطايف جملة فعلية وقعت
صفة ثانية للطايف والاستنباط استفعال من النبط
بفتح النون وسكون الباء مصدر نبط كنصر ففى القاموس

القاموس نبط الماء يَنْبُطُ ويَنبِطُ نبع وخرج والنبَط
محركة اول ما يظهر من البئر ونبط البئرَ استخرج ماءَها
والكلامَ استخرجه وكل ما اظهر بعد خفاء وفى الصحاح
اَنْبَطَ الحفّارُ بلغ النبطَ وهو الماء الذى ينبط وينبع
من قعر البئر اذا حفرت واستنبط الماء استخرج لكن
كلام الاساس كالصريح فى ان استعمال الاستنباط
فى المعانى مجاز حيث قال نبط الماء من البئر نبوطا
وانبطوه واستنبطوه ومن المجاز استنبط معنى حسنا
ورايا صافيا وعلى هذا نقول انه شبه استخراج المعانى
من نحو الالفاظ بالنبط الذى هو خروج الماء او اخراجها
من قعر البئر مثلا فى نحو الصعوبة تشبيه المعقول
بالمحسوس فذكر لفظ المشبه به وهو النبط واريد
منه المشبه ثم اشتق من النبط بمعنى استخراج المعانى
استنبط فيكون استعارة تبعية استعارة النبط
ومعنى قوله استنبطتها استنبطت انا بعضها واستنبط

البعض الاخر من كان قبلي لان ما استنبطه من قبله
لايكون مستنبطا له فلنا التزمنا التوزيع واكد الضمير
المرفوع المتصل في استنبطت بالضمير المنفصل وهو انا
ليصح عطف الموصول وهو من في قوله من قبلي عليه
لما تقرر في محله من انه لابد في العطف على الضمير
المرفوع المتصل من التاكيد بالمنفصل ان لم يقع فصل
بغير المنفصل وبين الموصول بقوله من افاضل المتاخرين
والافاضل جمع الافضل وهو اسم تفضيل غير منصرف
بالوصفية ووزن الفعل مشتق من الفضل وهو في
الاصل مطلق الزيادة وخص في العرف بالزيادة
في العلم وقد يخص بزيادة الثواب في مقابلة الطاعات
كما في بيان مراتب للخلفاء الراشدين رضوان الله
تعالى عليهم اجمعين والجمع للتكسير والتكثير فيطلق
على ما فوق العشرة الى ما لانهاية له والظاهر انه قصد
زيادته على المتاخرين فيجب ان يكون منهم بحسب اللفظ

اللفظ والمفهوم ولا يلزم تفضيل الشئ على نفسه لانه
وان كان داخلا فيهم من حيث اللفظ لكونه فردا من
افرادهم الا انه خارج عنهم من حيث القصد والنية
كما في المستثنى فانه داخل في المستثنى منه من حيث
اللفظ وخارج منه من حيث القصد والالزم التناقض
ونظير المستثنى العام الاصولي المقابل بالخاص فان
المراد منه ما عدا الخاص بقرينة للخاص ولذا قيل
اذا قوبل العام بالخاص فالمراد منه ما عدا الخاص
والمتاخرين جمع المتاخر مطاوعة اخره ضد قدمه
وسلامته يجبر نقص قلته قوله واماثل المحققين
عطف على الافاضل ومثله في انه بيان لمن قبل
المص ممن بعد السلف فقط كما هو الظاهر وفي المراد
من اضافته وفي انه افاعل جمع افعل وفي المعنى ففي
الصحاح فلان امثل بني فلان ادناهم للخير وخيارهم
وقد مثل الرجل بالضم مثالة بالفتح كشرف شرافة

صار فاضلا وكنا في القاموس والمحقق من اذا ادعى
شيئا اثبته واقام عليه الدليل وفي الاساس حق الله
الامر اثبته واوجبه وحق الامر بنفسه حقا فهو لازم
ومتعد فان كان المحقق بمعنى المثبت من المتعدي كان
تضعيف العين فيه لمجرد المبالغة كما في قطع وقطّع
وان كان من اللازم فللتعدية قوله ويعرب عطف
على ينطوي او يحتوي على اختلاف بين النحاة في العطف
على الاقرب لقربه او على الابعد لاصالته وفي المغني
صفة ثالثة للكتاب بالعطف وهو من الاعراب وهو
الابانة والافصاح صرح به القاموس اي يفصح عن
وجوه القرآات عن ذاتها كما في قوله تعالى كل شيء
هالك الا وجهه او يصرح بطرقها التي عبر عنها في
الحديث بالاحرف والابطن حيث قال عليه الصلوة
والسلام انزل القران على سبعة احرف وفي رواية
على سبعة ابطن كما في قوله في هذه المسئلة وجهان

وجهان اي طريقان او بجهات القراءات التي يتوجه
اليها القاري ويمكن ان يقال انه شبه القرآت في
النفس بالمرءة المخدرة في نحو الحسن والاحتجاب
استعارة بالكناية واضاف اليها الوجوه استعارة
تخييلية وح يكون يعرب بمعنى يكشف ترشيحا وما
وقع في بعض الحواشي من تشبيه القرآت بالصور
الحسنة وكون الوجه استعارة تخييلية ليس بجيد
اذ الوجه ليس من لوازم الصورة وما وقع فيه من
تفسير الوجوه بجهات صحة القرآت وعللها يصح لو
كان المذكور في الكتاب علل القرآت وجهات
صحتها قوله المعزية اي المنسوبة صفة القرآت
وهو اسم مفعول كمرمي اجتمعت الواو والياء في كلمة
واحدة والسابق منهما ساكن فقلبت الواو ياء وادغمت
الياء في الياء وكسر ما قبل الياء لمجانسته من عزاه
نسبه ففي مختار الصحاح عزاه الى ابيه نسبه من باب

عدا ورمى فما ذكره المص مبنى على اللغة الثانية
وان كان كلام القاموس مشعراً بمرجوحيتها بل بان
عزا بمعنى النسبة واوى لا غير وح كان ينبغى للمص
ان يقول المعزوة لان عزا اليائى لم يجئ بمعنى النسبة
بل هو بمعنى الصبر ومنه التعزية لكنه اعتمد على ما
يفهم من كلام الجوهرى حيث قال عزوته الى ابيه
وعزيته لغة اذا نسبته اليه والاسم العزاء وفى
الحديث من تعزى بعزاء الجاهلية فاعضوه بهن
ابيه ولا تكنوا فكان الباعث له على اختيار هذه
اللغة مع وجود الاشعار المذكور شيئان الاول
هذا الحديث فان العزاء فيه بمعنى النسبة لا بمعنى
الصبر كما قال صاحب القاموس والثانى مراعاة للرد
الآتية الى الائمة جمع امام وهو المقتدى به والمراد
هنا الاقتداء فى قراءة القرآن الثمانية صفة الائمة
باعتبار الجماعة ولم يجمعها مع ان موصوفها جمع ولذا

ولذا جمع الصفة الثانية الآتية لان الغالب
على اسماء العدد ان لا يجمع فلا يجمع ثلثة الى ثلاثات
ولا على ثلثين وما يرى على صورة الجمع كعشرين
واخواتها السبع فليس بجمع والا لكان الثلاثون
عبارة عن تسعة مثلا ولعل السر فى ذلك انها
موضوعة لبيان كمية الاشياء وتعينها عدداً وليس
شئ من الجموع نصا فى عدد معين فالجمعية فيها
تنافى اصل وضعها وفى القاموس وثمان كيمان
عدد وليس بنسب وفى الاساس وكساء ذو ثمان
عمل من ثمانى جزات وقال الراعى سيكفيك المرحل
ذو ثمان وثانيته ثمانة لكن هذا الانباس شالنا
ولذا قال او فى الاصل منسوب الى الثمن لانه الجزء
الذى صير السبعة ثمانية ولذا يقال له باعتبار هذا
الجعل والتصيير الثامن فهو ثمنها ثم فتحوا اولها لانهم
يغيرون فى النسب وحذفوا منه احدى يائى النسبة

وعوضوا منها الالف كما فعلوه فى المنسوب الى اليمن
فقالوا فيه ثمانى بتخفيف الياء فتثبت ياؤه عند
الاضافة وعند ادخال حرف التعريف عليه كما
تثبت ياء القاضى فتقول ثمانى نسوة وثمانى مائة
والثمانى وتسقط عند التنوين فى حالتى الرفع والجر
وتثبت حالة النصب وهو منصرف لانه ليس بجمع
وما جاء فى الشعر غير مصروف فهو على توهم انه جمع كذا
فى الصحاح المشهورين لم يقل المشهورة مع جوازه باعتبار
الجماعة وموافقة للصفة الاولى مراعاةً لما قبله
وبعده من الجموع وتلك الائمة الكرام نافع بن عبد الله
المدنى وعبد الله بن كثير المكى وعبد الله بن عامر
الشامى وابو عمرو بن العلاء المازنى ويعقوب
بن اسحاق الحضرمى البصرى وعاصم بن ابى نجود الاسدى
وحمزة بن حبيب الزيات الكوفى وعلى بن حمزة الكسائى
رئيس الكوفيين فى النحو وكواريد من وجوه القراآت

القراآت القراآت الوجيهة التى ليست شاذة من
وَجُهَ الوجل بالضم صار وجيها وذا قدر ووجوه
البلد اشرافه واى شئ اشرف من القران وقراآته
لحسنَ التقابل بينه وبين ما عطف عليه من قوله
والشواذ وعلى هذا التقدير يكون اللام فى الشواذ
عوضا عن المضاف اليه اذ المعنى ح يعرب عن متواتر
القراآت على ان يكون كاخلاق ثياب وشواذها
والشاذ فى الاصل من شذ يشذ كيمد او يفر ما انفرد
عن الجمهور قال الزمخشرى فى الاساس شذ عن الجماعة
انفرد عنهم وفلان من شذاذ القوم اى فيهم وليس
منهم ومن المجاز هو شاذ عن القياس وكلمة شاذة
انتهى وعلى هذا يكون استعمال الشاذ فى القراآت
مجازا وكلام السيد الشريف فى تعريفاته المعمولة لبيان
المعانى الاصطلاحية مشعر بانه اصطلاحى وانت
تعلم بان مدار الفرق بين المجاز والاصطلاح على الترك

وعدمه كما حقق فى محله لكن الظاهر كما صرح به
صاحب النشر ان يكون مدار تواتر القراءة على حصول
الجزم واليقين كما فى تواتر غير القران على الاصح فمتى
بلغ الرواة الى مرتبة يحصل بها اليقين تكون القراءة
متواترة واما اشتراط توافق القراءة للقواعد العربية
والرسم العثمانى لكون القراءة صحيحة ومعتبرة فانما
هو عند عدم التواتر كما يلوح من كلام صاحب النشر
لكن المقايسة على الشاذ من الحديث تقتضى ان يكون
الشاذ من القران ما قرئه شخص واحد فان الشاذ
من الحديث على ما ذكره السيد الشريف فى تعريفاته هو
الذى له اسناد واحد يشهد بذلك شيخ ثقة كان
او غير ثقة فما كان من غير ثقة فمتروك لا يقبل وما
كان عن ثقة فيتوقف فيه ولا يحتج به ولا يبعد
ان يكون الشاذ من القراءة كذلك وكانه لهذا قيد
الشواذ بكونها مروية عن المعتبرين وعبارة الجعبرى

الجعبرى كل قراءة تواتر نقلها ووافقت العربية
والرسم العثمانى فهو من الاحرف السبعة حكمها حكم
المتفق وما لم تجتمع اى تلك الشرايط الثلث فشاذ
وحكمه الجواز ولا يتادى به فرض القراءة لعدم
الجزم ولا يفسد الصلوة للاحتمال انتهى وعبارة
النشر الكبير كل قراءة وافقت العربية ولو بوجه
من وجوه النحو ووافقت احد المصاحف العثمانية
العثمانية وصح سندها فهى القراءة الصحيحة التى
لا يجوز ردها ولا يحل انكارها بل هى من الاحرف
السبعة التى نزل بها القران ووجب على الناس قبولها
سواء كانت عن الائمة السبعة ام عن العشرة ام عن
غيرهم من الائمة المقبولين ومتى اختل ركن من هذه
الاركان الثلثة اطلق عليها ضعيفة او شاذة او باطلة
سواء كانت عن الائمة السبع او عمن هو اكبر منهم
هذا هو الصحيح عند ائمة التحقيق من السلف والخلف

لا يعرف احد منهم خالف هذا انتهت والشواذ غير
منصرف لكونه صيغة منتهى الجموع كدواب قوله المروية
الخ صفة الشواذ باعتبار الجماعة والانقال المرويات
واصلها مَرْوُوية فاعلت اعلال مرمى عن القراء جمع
تكسير وتكثير من قرءت الشئ قرانا جمعته وضممت
بعضه الى بعض قال ابو عبيد سمي القران قرانا لانه
يجمع السور صرح به الجوهري المعتبرين لم يجمعه على
المعتبرة مع جوازه كما سبق رعايةً لما قبله من الجموع
وكانه من العبور لان كلا منهم يعبر وينفذ اى يقبل
ولا يرد او يؤثر في النفوس او من عبر بمعنى صلح في الاساس
فلان عبرٌ لكل عمل صالح له فكانهم يصلحون للاعتماد
عليهم ولا يخفى ان مفهوم القراء المعتبر يصدق على
القراء الثمانية المشهورة فالشذوذية نشاءت من
نحو وحرة القارى لا من عدم الاعتبار كما مر آنفا
فان قلت انا قوبل العام بالخاص فالمراد من العام ماعدا

ماعدا الخاص فالمراد من القراء المعتبرين من عدا الثمانية
قلت هذا السوال يتوجه على كل تعميم بعد تخصيص
او تخصيص بعد تعميم مع اتفاق ارباب العربية على
جواز ذلك فالجواب عنه ان ذلك مختص بالمقابلة
بمعنى التعارض كما ذكر في الاصول ولا يجرى في المعطوف
والمعطوف عليه فان المقابلة فيه ليس بمعنى التعارض
بل بمعنى ذكر الشئ في صحبته فانه من معانيها والسوال
نشاء من اشتراك اللفظ وعدم الفرق بين المعنيين
خذ ما آتيناك وكن من الشاكرين قوله الا ان قصور
بضاعتي مربوط بقوله طال ما احدث الخ والاستثناء
منقطع بمعنى لكن وفي الاساس قصر عنه كنصر قصورا
عجز عنه والبضاعة بكسر الباء في الاصل اسم لطايفة
من المال تقطع وتفرز للتجارة من البضع وهو القطع
ومنه الباضعة للجراحة التى تقطع الجلد فالتركيب للقطع
فهو كالجعالة التى تجعل اجرة العمل فكانه شبه ما عنده

من العلم والمعرفة بتلك الطايفة تشبيه المعقول
بالمحسوس فذكر لفظ المشبه به واريد منه المشبه
استعارة مصرحة اوشبهه فى النفس بمن له الكمال
استعارة بالكناية واضاف اليه القصور تخييلا واضافة
القصور الى البضاعة من اضافة المصدر الى الفاعل
كاضافة الانبات الى الربيع على ان يكون مجازا عقليا
هذا كله اذا كان القصور بمعنى العجز اما لو كان بمعنى
القلة والنقص وهو من معانيه ففى القاموس قصر
الطعام نما ونقص ضد لم يكن فيه مجاز وعلى التقادير
هو هضم للنفس يثبطنى اى يشغلنى ويمنعنى من ثبطه تثبيطا
شغله من الثبط بثاء مثلثة فباء موحدة فطاء مهملة
هو الكسل واما بالشين المعجمة فلم اطلع عليه فى كتب
اللغة عن الاقدام فى الصحاح اقدم على الامر اجترء و
اقدمه وقدمه بمعنى فكانه يقدم نفسه ويلقيه ليلى
القدام وجانب المطه فهو من الاقدام وهو ضد الاحجام

الاحجام بتقديم الحاء والجيم وهو الرجوع الى الخلف
كما فى قوله لا يركتن احد يوم الوغا الى الاحجام لقد
ارانى للرماح درية من عن يمينى واما مى قوله ويمنعنى
عطف على يثبطنى وبمعناه عن الانتصاب افتعال
من النصب فى الصحاح النصب مصدر نصبت الشئ اذا
اقمته ولم يذكر بدل الانتصاب الانتقام بمعنى الانتقوام
ولا الانقيام بمعناه لعدم مجئ الافتعال والانفعال
من قام فى هذا المقام وهو مقام تصنيف كتاب موصوف
بتلك الصفات والمقام موضع القيام فهو اسم مكان
فان كان من قام يقوم فهو مفتوح الميم وان كانت
من اقام يقيم فهو مضموم الميم لانه من المزيد مضموم
كما قرر فى محله وفى كل من يمنعنى ويثبطنى اشارة
الى تقدم الديباجة على التصنيف كما مر حتى سنح لى حتى
ههنا ابتدائية وهى التى يبتدء ويستانف بعدها
للجمل باقسامها الثلث الاسمية والفعلية الاستقبالية

والماضوية واما اقسام حتى فهي الابتدائية والعاطفة
والجارة ومثال السمكة صالح للثلثة اما الابتدائية
فقد سمعته واما الجارة والعاطفة التي بمعنى الواو
فظاهران والوجه في عدم كونها جارة ولا عاطفة
ان كلا منهما لا تدخل على الفعل الصرف اما الاول
فظاهر لان دخول الجر على الفعل ممتنع واما الثاني
فلما ذكره ابن هشام في مغني اللبيب من ان العاطفة
لا تعطف الجمل والمعنى امتد التبسيط المذكور لكن لا على
وجه كونه فات الكل على وجه التقضي شيئا فشيئا
بناء على ان وضعها افادة تقضي الفعل قبلها تدريجا
الى الغاية التي هي وقت السنوح فحتى ههنا لانتهاء الغاية
لانه الغالب من معانيها واما التعليل كما قيل في قوله
تعالى لا تنفقوا على من عند رسول الله حتى ينفضوا والاستثناء
كما قيل في قول الشاعر ليس العطاء من الفضول سماحة
حتى تجود وما لديك قليل فعلى تقدير الثبوت قليل وليس

وليس بين ما قبلها وما بعدها فاصلة تمنع كون
ما بعدها غاية لما قبلها كما قيل في قوله عليه
الصلوة والسلام كل مولود يولد على فطرة الاسلام
حتى يكون ابواه هما اللذان يهودانه وينصرانه فليس
للجملة شيء محل من الاعراب لما صرح به ابن هشام من
انه ليس الجملة الواقعة بعد حتى الابتدائية محل
خلافا للزجاج وابن مالك فانهما ذهبا الى ان حتى
الابتدائية جارة وان مضمرة بعدها واورد عليه
بان حرف الجر لا تلغى عن العمل فانما تدخل على
المفردات او ما في تاويلها والفعل الواقع بعد حتى
الابتدائية ليس بمفرد ولا في تاويل المفرد والسنوح
في الاصل مرور الصيد من مياسرك الى ميامنك
ضد البروح وهو مروره من ميامنك الى مياسرك
والاول ممدوح يتفال به والثاني مذموم يتشام به
ولذا قيل من لي بالسانح بعد البارح اي بالمبارك

بعد الشوم ثم استعمل مجازا في ظهور المعاني ففي
الاساس ومن المجاز سنح لي راي عرض قوله بعد الاستخارة
ظرف لسنح والاستخارة استفعال من الخير والسين
للطلب واصله استخيار نقلت حركة الياء الى ما
قبلها فقلبت الفا كما في الفعل لتحركها الاصلي وانفتاح
ما قبلها فالتقى الساكنان الالف المنقلبة عن عين الفعل
والف الاستفعال فحذفت الاولى عند الاخفش
او الثانية عند الخليل وسيبويه وعوض عنها التاء
في الاخر ما صمم به عزمي وكلمة ما عبارة عن الراي
وبه يحصل الموافقة لما في الاساس وهي وحدها
على راي ابن هشام او مع صلتها اعني صمم مع فاعله
الذي هو عزمي مرفوع محلا على انه فاعل لقوله سنح
ولعل صمم ههنا بمعنى تصمم كما قاله المحقق التفتازاني
في المقدمة حيث قال انها من قدم بمعنى تقدم
بقرينة قوله به والمعنى سنح لي ما تقوى به عزمي فلا

فلا يخفى ما فيه من المبالغة فان في العزم معنى
القطع ففي القاموس والصحاح عزم على الامر اذا
قطع به وجزم ومنه اولو العزم من الرسل صرح
به القاموس وتقوية الشيء القوي لا يخفى مبالغته
قوله على الشروع متعلق بالعزم والشروع التلبس
بالشيء بقصد تحصيل الباقي فلا يقال لمن خرج
من داره لمصلحة انه شرع في سفر الهند قوله
فيما اردته متعلق بالشروع والارادة من الرود
والميل والطلب واصلها ارواد فاعل به اعلال
الاجابة والاستخارة كما مر انفا وهي والمشية على
ما صرح به التفتازاني واحد وقال المحقق عضد الله
والدين في المواقف واما الارادة عند الاشاعرة
فصفة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع و
عبارة التفتازاني وهما عبارتان عن صفة التي توجب
تخصيص احد المقدورين في احد الاوقات بالوقوع

مع استواء نسبة القدرة الى الكل وفي كونها
اختيا ريا اوغير اختيارى اختلاف فمن عرفها باعتقاد
النفع او بالميل والشوق الذى يتبع ذلك الاعتقاد
كما هو راى كثير من المعتزلة على ما صرح به السيد
الشريف فى شرح المواقف قال انها غير اختيارية ومن
عرفها بنحو تصميم العزم قال انها اختيارية فى النفوس
موجبة للفعل بانضمام القدرة المؤثرة على وفق الارادة
وليست عين الشوق لانه لا يوجد الفعل وان بلغ حد
بخلاف الارادة ولذا قالوا ارادة المعاصى يواخذ
عليها بخلاف الشوق وقال المحقق الدوانى والتحقيق
ان الافعال الاختيارية تنتهى الى الارادة والارادة
تنتهى الى اسباب غير اختيارية مثل الشوق فان
تصور الامر الملايم يوجب انبعاث الشوق والشوق
يوجب الارادة اذ هى نفس تاكد الشوق على ما ذهب
اليه بعض ولا مدخل للاختيار فى الشوق والارادة و

وليس هناك امر اخر يصدر بالاختيار يسمى قصدا
انتهى اقول على تقدير كونها غير اختيارية هى
فى حقنا مخلوقة محدثة لانه ليس عند المتكلمين
قديم سوى ذاته تعالى وصفاته فمن توهم من
كونها غير اختيارية قدمها يرد عليه مع ما مر
من كونه خلاف مذهب المتكلمين قدم
الصفة مع حدوث موصوفها وهو خلاف النقل
والعقل وغلط فاحش كيف ولو كانت الاضطرارية
موجبة للقدم لكان مثل الجوع والعطش والنوم
قديما ولم يقل به احد بل لا يليق ان ينقل ويكتب
فى شيء من الكتب الا انه لما سمعت به عن بعض
من لا يعتد به مستندا الى من يعتد به ومسندا
له اليه تعرضت له وكتبته وعلى الاتيان فهو عطف
على قوله الشروع وهو مصدر اتى ياتى اتيا و
اتيانا كرمى يرمى بمعنى المجيء قال الله تعالى اتى امر الله

وفي الصحاح الاتيان المجيء واتوته لغة فيه لكنه
لازم قد تعدى بالباء في قوله بما قصدته اي نويته
ولا يلزم من اشتراك الفعلين في معنى واحد تعديتهما
بحرف واحد حتى يقال ان تعديته جنئك بالى وهو
بمعناه فينبغي تعديته بالى ايضا والاتيان بالشيء اخص
من مطلق الشروع فيه لانه يستلزم الشروع من غير
عكس كلي والقصد غير الارادة بل دونها لانها تصميم
العزم ومطلق القصد والنية ليس كذلك وما تقدم
من كلام المحقق الدواني من انه ليس هناك شيء
اخر يصدر بالاختيار يسمى قصدا فيه نظر فان الظاهر
من تغاير الاسماء تغاير المسميات ولذا قالوا الترادف
خلاف الاصل لابد له من دليل كما قيل على الاشعري
في ارجاعه السمع والبصر الى العلم وبالجملة الاتيان
بما قصده ليس عين الشروع فيما اراده حتى يكون
تكرارا ولئن سلم فلا باس به في الخطب والديباجات

والديباجات كما هو المشهور ويكون من قبيل عطف
التفسير قوله ناويا اسم فاعل من نويت الشيء
قصدته وعزمته وهو لفيف مقرون وحال
منتقلة من فاعل اصنف او نحو قصدت لان
النية وصف غير ثابت فيشترط فيها ان تكون
مشتقة وقيداً لعامل ذي الحال ان اسميه اصله
أُسمِوَه قلبت الواو ياء لتطرفها وانكسار ما قبلها
وفي بعض النسخ ان اُوَسِّمِهَ وهو اوفق بائمه
لكن وسم بتشديد العين في كتب اللغة الحاضرة
عندنا بمعنى شهد الموسم كعيّد بمعنى شهد العيد لا بمعنى
وضع الاسم وايضا نسخة او سمه كنسخة اَسِمه مبني
على مذهب الكوفيين فاختلاف النسختين منشاه
الاختلاف في ان الاسم هل هو مشتق بالاشتقاق
العلي الكبير من الوسم بمعنى العلامة لكون الاسم
علامة على المسمى كما هو اختيار الكوفيين لكونه

اقل اعلالا كما سيصرح به المص وقد ذكرناه
فى كتابنا المسمى بالذهب المذاب فى مذاهب النحاة
ودقة الاعراب او من السمو وهو العلو لكون
الاسم رفعة للمسمى وشعارا له وعاليا على الفعل
والحرف باستغنائه عنهما فى تركب الكلام منه
كما هو راى البصريين فوزن الاسم عند الكوفيين
اِعْلٌ لان اصله وسم حذف الواو التى هى فاء
الفعل اما تبعا ليَسِمُ عند البصريين واما للفرق
بين اللازم والمتعدى عند الكوفيين وعوض عنها
همزة الوصل لكن سيصرح المص بانه لم يعهد دخول
الهمزة على ما حذف صدره فتامل فيه وعند البصريين
اِفْعٌ صرح به الجوهرى حيث قال واسم تقديره افع
لان اصله سِمُو كقِنْو او كعضو حذفت الواو التى هى
لام الفعل للتخفيف لا للاعلال ولذا صار ما قبلها
وهو الميم محلا للاعراب كيد ودم فحرك لذلك ولما

ولما حرك لهذه المصلحة اسكن اوله فادخل عليه
همزة الوصل هذا وفى الصحاح يقال سميت فلانا
زيدا وسميته بزيد بادخال الباء على المفعول الثانى
وان لم يحتج اليه وعلى الثانى بناء كلام المص
هنا قوله بعد ظرف لاسميه ان أتممه وهو من
باب التفعيل من التتمة وهى ما تتم به المراة نسجها
من صوف او وبر او غيرهما كذا فى الاساس قوله
بانوار التنزيل متعلق باسميه فان قلت ينبغى ان
يقول ناويا ان اللقب لما قد اشتهر من انه ان كان
فى اوله اب او ام فكنية والا فان دل على مدح
او ذم فلقب والا فاسم ودلالة انوار التنزيل
على المدح ظاهرة قلت الاسم كما يكون مقابلا للكنية
واللقب يكون ايضا مقابلا للفعل والحرف فلا يبعد
ان يكون الاسم الذى اخذ منه او سمه او اسميه
بهذا المعنى فيكون شاملا للقب على انه يمكن ان

يقال انه للاشارة الى ما قيل من ان دلالة اللقب
على المدح او الذم انما هو باعتبار معناه الغير العلمي
واما باعتبار معناه العلمي فليس مما يقصد صرح
به التفتازاني في شرحه على شرح مختصر المنتهى
ولي هناك كلام ينتفع به المعلم الالمعي والمتعلم
الزكي فارجع اليه ان اردته ثم كان المص شبه
التنزيل الكريم والفرقان العظيم في النفس بباغ
مشتمل على انواع الاشجار المثمرة والفواكه المتلذذة
في كثرة الانتفاع وميل الطباع فالتشبيه استعارة
بالكناية واضاف اليه الانوار جمع نور بفتح النون
بمعنى الازهار تخييلا او شبه المعاني القرآنية
التي استنبطها هو ومن قبله بالنور بضم النون
وهو الضياء على ما صرح به الجوهري لا كما قيل في
بعض شروح الجغمني وتعليقاته ان الضوء الحاصل
في الجسم المقابل من المضيء بالذات يسمى ضياء وان

٥٤

وان الضوء الحاصل في الجسم المقابل من المضيء بالغير
يسمى نورا في الانتفاع فذكر لفظ المشبه به واريد
منه المشبه استعارة والقرينة لفظية وهو اضافتها
الى التنزيل قوله واسرار التاويل ظاهر العبارة
ان يكون اسم الكتاب مركبا من اربع كلمات فان
صرفناها عنه في الجملة بان جعلنا الواو الواصلة
بمعنى او الفاصلة يكون الاسم المذكور مركبا
من كلمتين وهما انوار التنزيل او اسرار التاويل
ان جعلنا مجموع المضاف والمضاف اليه علما كما هو
الموافق لما سبق وبما سيذكره المص في شهر رمضان
وابن داية علما للغراب من ان العلم هو المجموع وان
صرفناها عنه بالجملة بان قلنا ان العلم هو المضاف
كان الاسم غير مركب وهو اما الانوار او الاسرار و
يكون الاضافة للبيان والتخصيص والتاويل تفعيل
من الاول لا من الاول وهو الرجوع فالتاويل لغة مطلق

الترجيع وفى الاصطلاح ترجيع مخصوص وهو صرف
الاية عن معناها الظاهر الى معنى يحتمله اذا كان
ذلك المحتمل موافقا للكتاب والسنة مثل تاويل الحى
والميت فى قوله تعالى يخرج الحى من الميت بالمؤمن و
الكافر وهو خلاف الظ لا بالفرخ والبيضة كما هو
الظ فالتاويل ارجاع الكلام الى ما يؤل اليه
وهو فى الغالب لضرورة تدعو اليه ولولاها لما
ترك ظاهر اللفظ ولذا قيل الالحاد ترك التاويل
اى فيما يجب فيه التاويل فهو يتعلق بالدراية
واما التفسير فهو اخراج الشئ من الخفاء الى الظهور
وهو يتعلق بالرواية فلا يبعد ان يكون انوار التنزيل
بالنسبة الى التفسير الذى هو الظ فان مناسبة
الانوار باى معنى من المعنيين السابقين للمعنى الظاهر
ظاهرة وكذا مناسبة الاسرار للتاويل فان المعنى
المؤل اليه خفى كالاسرار لكن المتعاطفين ليسا على

على نسق واحد تامل تعرف فكان المص اشار الى ان
كتابه مشتمل على نوعى الايضاح والبيان لكن هذه الاشارة
لا يتم الا اذا كان اسم الكتاب مركبا من مجموع المعطوف
والمعطوف عليه ثم ظاهر كلام الزمخشرى فى الاساس
مشعر باتحاد مَحْتِدِ التاويل والاول حيث قال وتقول
جمل اول وناقة اولة اذا تقدما الابل ويقال أُوِّلَ
الحكم الى اهله رُدَّهُ اليه وفى الدعاء للمضل أَوَّلَ الله
عليك اى رد عليك ضالتك وتقول تَحَوَّلَ على الحسب
تعويلا فتقوى الله احسن تاويلا اى عاقبة انتهى كلامه
وهو مشعر بانه يستعمل فى الاول والاخر ولعل ذلك
للتناسب بينهما بالتضاد لكن كلام الجوهرى والقاموس
صريح فى ان الاول مز لوءل حيث قال والاول نقيض
الاخر واصله أَوْءَل على أَفْعَل مهموز الاوسط قلبت
الهمزة واوا وادغمت الواو فى الواو واما التاويل
فمن الأَوْل كما مر والحاصل ان اصل الاول وءل على انه

مثال مهموز العين واصل التاويل اوّل على انه
اجوف مهموز الفاء كما يقال فى انّى اعصر خمرا انه مجاز
بالاوّل فلم يتحدا محتِداً واصلا كما يشعر به ظاهر
كلام الاساس فها اى اذا سنح لى رايٌ تصمم به عزمى
فالفاء فصيحة لانها تفصح عن محذوف هو الشرط
فقط كما هو مقتضى ظاهر كلام الزمخشرى من وجوب
كون المحذوف شرطا فيها وكذا على راى من جوز كونه
شرطا او معطوفا عليه واما على ظاهر ما ذهب اليه
صاحب المفتاح من وجوب كون المحذوف معطوفا
عليه فان صح تقديره هنا بان يقال مثلا سنح لى
الراى المذكور فها انا الخ فهى فصيحة والا فلا تكون
فصيحة بل تكون جزائية فقط والهاء حرف تنبيه
اتى بها لتنبيه المخاطب وتحريضه قبل الشروع فى
الجملة بعدها على الاصغاء ليتفطن لما يقال له وهو
هنا شروعه فيما قصده وانكار الخليل لدخول حرف

التنبيه على الضمير فى التقدير على خلاف
ما ذهب اليه سيبويه انما هو فى مثل ها انا ذا اذ
التقدير فيه عنده هذا انا واما فى مثل ما نحن فيه
فهو ايضا يجوز دخولها عليه كدخولها خاصة
من بين حروف التنبيه على اسم الاشارة فى نحو هذا
الآن وهو فى اللغة بمعنى الحين ففى الصحاح آنَ آنُكَ
اى حان حينك وفيه وفى القاموس الآن اسم
للوقت الذى انت فيه وهو ظرف غير متمكن وقع
معرفة واللام فيه ليس للتعريف لانه ليس له ما
يشاركه انتهى لكنك خبير بانك اذا قلت مثلا جاء
زيد وعمرو فى آنٍ واحد لم يفهم منه ان ذلك الآن
اىّ آنٍ هو من الآنات بخلاف ما اذا قلت جاء زيد
الآن فانه يستفاد منه ان مجيئه فى الوقت المعين
الذى انت فيه حين التكلم وهو يسمى بالحال بمعنى
نهاية الماضى وبداية المستقبل ولا نعلم للتعريف معنى

انما قال فى التقدير لانه لا يشترط دخولها عليه فى اللفظ اذ فى ظاهر اللفظ منه

سوى هذا وايضا يلزم منه ان لا يكون اللام في
نحو الحين والساعة والوقت واليوم للتعريف مع ان
كلام ابن هشام صريح في ان اللام في اليوم للتعريف
الحضوري حيث قال والمثال الجيد لمسئلة التعريف الحضوري
في الزمن اليوم اكملت لكم دينكم ولا فرق بين مثالنا
وبين الامثلة المذكورة الا بالقلة والكثرة والقلة
لا تقتضي ذلك والا لزم ان لا يكون اللام الداخلة
على النقطة والجزء الذي تركب منه الجسم والحال
بالمعنى المذكور للتعريف فان قلت لو كانت للتعريف
لافادته في غير الصورة الحاضرة مثل الآن الذي في
الماضي او المستقبل ولم يختص بالتعريف الحالي الحضوري
قلت لو استعمل الآن المعرف في غيرها لافادت التعريف
فيه بل لا دليل على الاختصاص بالحضور الحالي فلو قيل
جاء زيد وعمرو في آن واحد فقلت وفي ذلك الآن
كان كذا وكذا لم يبعد وفي اطلاق اسم الاشارة

الاشارة في كلام ابن عصفور فيما يأتي اشارة
اليه ومعنى اللام ليس الا التعريف ولا دخل لها في
الاختصاص بالزمان الحالي الحضوري بل الحضور انما
يستفاد من اسم الاشارة الذي تضمنه كلمة الآن كما
ستراه ان شاء الله تعالى واما التعريف فمن اللام
كما في هذا الرجل واللام فيه للتعريف صرح به ابن
عصفور عليه رحمة الله الغفور وغاية الامر ان اسم
الاشارة في احدهما ملفوظ وفي الآخر متضمن ولذا
بني في صورة التضمن دون التلفظ ولو كان استفادة
معنى الحضور الحالي من اللام لافادته في كل ما دخلت
عليه وهو مم وكلام ابن عصفور صريح في انه للتعريف
حيث قال في بيان معاني لام التعريف من المعهود
الذكري والذهني والحضوري ولا تقع هذه اي التي
للعهد الحضوري الا بعد اسماء الاشارة نحو هذا الرجل
او اي في ايها الرجل او في اسم الزمن الحاضر نحو الآن

انتهى كلامه واعتراض ابن هشام عليه بان
الصحيح في الداخلة على الآن كونها زايدة مستدلا
عليه بانها لازمة واللازمة لا يكون للتعريف ان
تم فانما يتم اذا اثبت اللزوم ودونه خرط القتاد و
اما ما استدل به الجوهري على ذلك من انه ليس له ما
يشاركه ان اراد انه لا يشاركه شيء في مفهومه وهو
الجزء الغير المنقسم من الزمان فممنوع وان اراد انه لا
يشاركه في المعنى المراد فمسلم لكنه جاء من اللام و
القول بانه جاء من العلمية كما يشعر به استدلال الجوهري
وابن هشام فان كلا من اللزوم وعدم المشارك من
لوازم العلمية مع قطع النظر عن كونه خلاف الظاهر
مستلزم لدعوى ابطال معنى الحرف الموجود ولدعوى
وضع ثانٍ علمي وكل منهما محتاج الى اثبات بدليل قوي
ودونه الخرط المذكور بل لقائل ان يقول ان دعوى
تعينٍ ليس له شاهد وانكار تعينٍ له شهود من سخافة

سخافة الراى وما ذكروه من قبيل التصرفات
الخارجة عن متن اللغة فلا يرد انهم لكونهم تركوا
ديارهم وصرفوا اعمارهم في الفحص عن لغة العرب
اعلم بها من غيرهم ولا يتجدد المثل اذا قالت حذام
فصدقوها الخ فان قلت ان المعلومية السابقة ناشئة
من الالف واللام بل هو من تضمنه لاسم الاشارة كما
هو مذهب البصريين فانهم ذهبوا الى ان السبب
في بنائه تضمنه لاسم الاشارة قلت هو تكلف
عنه مندوحة وليس الآن من الاعلام على الاصح حتى
يقال انه من قبيل النجم علما للثريا والقول بانه كان
في الاصل فعلا ماضيا فادخل عليه الالف واللام
وابقي على ما كان عليه من الفتح مذهب مرجوح وهو
مذهب الكوفيين ومزيف بانه مثل اليوم والساعة
والوقت والحين مع ان شيئا منها ليس منقولا من الفعل
وفذلكة الكلام في هذا المقام ان يقال ان الجوهري

ومن تبعه كصاحب القاموس وابن هشام نظروا الى
اصطلاح طايفة مخصوصة فى زمان مخصوص كما
فى الكتاب وام الكتاب والنجم واما غيره فلم
يرض بذلك الاصطلاح بل نظروا الى الاصل ولك
ان تقول انه يرد على القول بالعلمية انه لا شك فى انه
ح يكون من اعلام الاجناس ضرورة ان الجزء الغير
المنقسم الذى وضع له لفظ الآن غير قار الذات بل
هو متقضٍ ولذا سمى بالآن السيال فى اصطلاح الحكيم
والداعى الى القول بعلم الجنس وان الواضع حين وضعه
اعتبر التعين بحيث اذا فهم المعنى فهم معه التعين وهو
الفارق بين اسم الجنس وعلم الجنس على القول بان اسم
الجنس موضوع للمفهوم كعلم الجنس احكام لفظية و
ضرورات مقتضية لذلك كعدم الصرف فى اسامة
وعدم الشمول فى اصول الفقه على ما صرحوا به ولا داعى
ولا ضرورة فيما نحن فيه وفى اصطلاح المتكلمين جزء

عطف على قوله فى اللغة منه

جزء لطيف يتركب منه الزمان تركب الجسم عندهم
من الجزء الذى لا يتجزى خلافا للحكماء فان تركبه
منه عندهم يستلزم الجزء الذى لا يتجزى وهو الذى
يسمى بالآن السيال قال الامام فى المباحث المشرقية
ان الزمان كالحركة له معنيان احدهما موجود فى
الخارج غير منقسم وهو مطابق للحركة بمعنى التوسط
وهى كون الجسم المتحرك بحيث اى حدٍّ من حدود فرض
يفرض لا يكون قبل آن الوصول ولا بعده حاصلا
فيه ويسمى بالآن السيال كما يسمى بالزمان والثانى
امر متوهم لا وجود له فى الخارج فانه كما ان الحركة
بمعنى التوسط تفعل الحركة بمعنى القطع كذلك الامر
الذى هو مطابق لها وغير منقسم مثلها تفعل بسيلانه
امرا ممتدا وهميا مطابقا للحركة بمعنى القطع انتهى
فليس الزمان عندهم مركبا من الانات المتتالية
كما هو عند المتكلمين لان الزمان والحركة والمسافة

امور متطابقة بحيث لو فرض في واحد منهما
جزء يفرض بازائه من كل واحد من الاخرين جزء
فاذا تركب احدها من الجزء المذكور لزم التركب
في الاخرين وهو عندهم محال اشرع في المقصود
وهو تفسير سورة الفاتحة الى اخر القران فان قلت
لو قال ها الآن اشرع لكان جايزا بناء على جواز
دخول حرف التنبيه على الجملة اسمية كانت او فعلية
على ماصرح به الجنيضي فما الوجه في الاتيان بكلمة
انا قلت الوجه في ذلك تقوية الحكم وتاكيده بناء على
ماذكره البيانيون من ان المبتدء لكونه مسندا
اليه يستدعي ان يسند اليه شئ فاذا جاء بعده مايصلح
ان يسند الى ذلك المبتدء صرفه المبتدء الى نفسه سواء
كان خاليا عن الضمير او متضمنا له فينعقد بينهما حكم
ثم اذا كان متضمنا لضميره صرفه ذلك الضمير الى المبتدء
ثانيا لانه مسند اليه ايضا وعين المبتدء معنى فيكتسي

فيكتسي الحكم بتكرره قوة ففي مثل هذا التركيب ثلثة
اسانيد احدها اسناد الفعل وهو في مثالنا اشرع
الى المبتدء بطريق القصد دون الالتزام وامتناع
اسناد الفعل الى المبتدء قبل عود الضمير ممنوع الا ترى
ان البصريين لا يشترطون في الخبر الجامد ضميرا عايدا
الى المبتدء اصلا وثانيها اسناده الى ضمير المبتدء وثالثها
اسناده الى المبتدء بطريق الالتزام بواسطة ان عود
الضمير الى المبتدء مع كونه مسندا اليه يستدعي صرف
الاسناد اليه مرة ثانية فاسنادان من الثلثة الى
المبتدء وواحد الى ضميره ومدار التاكيد على الاسناد
الالتزامي قال الجوهري في الصحاح الشريعة مشرعة
الماء اي مورد الشاربة والشريعة ما شرع الله لعباده
من الدين وقد شرع لهم شرعا اي سن والشارع الطريق
الاعظم قال الله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا
وشرعت فيه دخلت فيه وخضت انتهى وتسميته ما

وضع الله لعباده من النظريات والعمليات كما هو
المشهور الموافق لظاهر كلام الجوهري ولما ذكره السيد
الشريف في حاشيته على شرح مختصر المنتهى حيث قال
بعدما عرف الدين بانه وضع الهي سائق لذوي
الالباب باختيارهم المحمود الى الخير بالذات
ويتناول الاصول والفروع وقد يخص بالفروع
وعبارة التحفة وقد يفسر بما شرع من الاحكام العمليات
فقط كما قاله البركوي في رسالته المعروفة شريعة
لانه طريق الى نحو السعادة او الجنة فلعل الشروع
في الاصل الدخول في الشارع والطريق ثم استعمل في
مطلق الدخول ففي قول المص اشرع استعارة تبعية
وبحسن توفيقه اقول الواو للعطف فانه يعطف
قوله اقول على قوله اشرع الا انه قدم عليه قوله
توفيقه لافادة معنى الحصر والباء للالصاق لانه
الاصل الذي اقتصر عليه سيبويه ولم يذكرها معنى سواه

سواه او الملابسة او السببية واضافة الحسن الى
التوفيق كاضافة الاخلاق الى ثياب فالمعنى
واقول ملاصقا او ملابسا ومصاحبا لتوفيقه الذي
بلغ في الحسن الى مرتبة استحق ان يقال انه نفس الحسن
كما في زيد عدل وملاحظة هذا المعنى في غاية
الحسن والاعتبار سيما في مقدمة كتاب موصوف
بالصفات السابقة فانه محتاج الى مصاحبته معاون
ورفيق واي رفيق احسن من التوفيق ولذا قيل في
الدعاء اللهم اجعل التوفيق رفيقنا والرفيق ثم
الطريق ثم التوفيق قد ذكر له معان لغوية مثل
توجيه الاسباب باسرها مطابقة للمسببات او نحو
المسببات ومثل تسهيل سبيل الخير وجعل الله فعل
عبده موافقا لما يحبه ويرضاه وهذا الاخير ذكره
السيد السند في تعريفاته والاول معزى الى المحقق
الدواني في حواشي التهذيب وله معان اخر في اصطلاح

المتكلمين فذهب الاشعري واكثر اتباعه الى انه
خلق القدرة على الطاعة واورد عليه المحقق الدواني
بان القدرة على الطاعة متحققة في كل مكلف ولو كافرا
ثم اجاب عنه بانه يمكن ان يراد منها القدرة المؤثرة
التي تكون مع الفعل كما حقق في الكلام وذهب امام
الحرمين الى انه خلق الطاعة ولا يخفى انه لو اريد من
التوفيق ههنا اقداره تعالى على ما هو بصدده من تاليف
كتاب موصوف بالصفات السالفة بناء على جواز اختلافه
باختلاف الاضافة كما يشعر به ما ذكره الامام الرازي
من ان توفيق طالب العلم ان يكون له استاد كامل وذهن
حاذق واجتهاد بليغ لم يبعد قوله وهو الموفق الخ جملة
معترضة وقعت بين قوله اقول وبين مقوله وهو من
قوله سورة فاتحة الكتاب الى اخر ما ذكره من في
تفسير القران وتعريف الموفق لافادة حصر المسند وهو
صفة الموفقية على المسند اليه وهو الله تعالى والتعريف

والتعريف وان لم يكن من طرقه الاربع المذكورة
في باب القصر الا انه قد يفيده قال الخطيب في
التلخيص وقد يفيد تعريف المسند قصر الجنس على شيء
تحقيقا نحو زيد الامير اذا لم يكن امير سواه لكل خير
من جملته تسهيل سبيل هذا التاليف فان قلت
هذا مبني على المعنى الثاني من معانيه وح يرد على
المص ان معنى الخير ماخوذ في الموفق فيكون قوله
لكل خير مستدركا قلت يمكن دفعه بحمله
على التاكيد او التصريح بما علم ضمنا الى غير ذلك قوله
ومعطي كل سؤل عطف على الموفق وفي بعض النسخ
والمعطي لكل سؤل وهو المناسب بما قبله والسؤل
ما يسئله الانسان فهو بمعنى المسؤل وفي الاساس
اصبت منه سؤلي وطلبتي فعل بمعنى مفعول
كعرف ونكر ويؤيده نسخة مسؤول وقال الله تعالى
قد اوتيت سؤلك يا موسى فاختياره على المسؤل

مع انه المراد لملاحظة الموافقة من حيث العدد
لقوله اقول فان كان جمعا كجنود في جمع جند
قالوا والجمع والا فرسميه او مبدلة عن نحو الهمزة
اوحاصلة عن اشباع حركتها بعد تحريكها قوله كل
سئول مفعول ثان للمعطى ومفعوله الاول وهو
السائل محذوف لنحو الاقتصار مع دلالة السوال
على فاعله بالالتزام قال سورة فاتحة الكتاب اقول
قد سمعت وستسمع من المص ان السورة اسم للطايفة
من القران المترجمة واقلها ثلث ايات منقولة
من سور البلد لاحاطتها بطايفة من القران او من
العلوم كاحاطة سور المدينة على ما فيها او من السور
الذي هو الرتبة فهي كالكتاب والباب اسم للطايفة
القرانية من حيث دلالتها على المعاني على الاصح
من سبعة اقوال ذكرها السيد الشريف في الكتب والرسائل
واختلفوا في ان اسم السورة الكريمة هل هو مجموع الكلمات

الكلمات الثلث اعني سورة فاتحة الكتاب
او الكلمتان الاخيرتان فذهب الفاضل السعدي
الى الاول حيث قال والظاهر ان علم السورة العظيمة
مجموع سورة فاتحة الكتاب ولكن يخدشه ظاهر
الحديث الاتي في اخر السورة والى الثاني يميل
كلام الفاضل عصام الدين حيث قال قوله سورة
فاتحة الكتاب من قبيل اضافة المسمى الى اسمه
كمدينة بغداد فهي في قوة سورة تسمى فاتحة
الكتاب فالاحسن ان قوله وتسمى عطف عليه
معنى وقال المحشي زكريا الانصاري عليه رحمة
البارى وتسمى بالفاتحة وحدها والاضافة
الاولى من اضافة العام الى الخاص كعلم النحو وشجر
الاراك سواء جعلناها لامية اولا والثانية من
اضافة الجزء الى كله فان اولا الشئ كاخره جزء من
ذلك الشئ ثم صار مجموع المضاف والمضاف اليه

بالغلبة علما على السورة الكريمة سواء جعلناه
علم جنس نظير ما ذكره السيد الشريف فى لفظ
اصول الفقه فى حاشيته على شرح مختصر المنتهى
اولا وقال الفاضل الانصارى فاتحة الشئ اوله
ولعدم اختصاصه بالسورة كانت التاء للنقل
من الوصفية الى الاسمية دون تانيث الموصوف
فى الاصل واضافة الفاتحة بمعنى اللام كما فى
جزء الشئ دون من قاله التفتازانى ردا على من
قال الاضافة هنا بمعنى من لان اول الشئ بعضه
ووجه الرد ان البعض قد يطلق على ما هو فرد من
الشئ كزيد بعض الانسان وعلى ما هو جزء له كاليد
بعض زيد والاضافة فى الاول بمعنى من دون الثانى
ومن ثمه اشترط فى الاضافة بمعنى من كون المضاف
اليه جنسا للمضاف صادقا عليه كخاتم فضة انتهى
ثم السورة خبر مبتدء محذوف لكن بالتاويل المشهور

المشهور الذى ذكروه فى حمل الجزئى الحقيقى
كهذا زيد اى هذه الآيات الى اخر السورة تسمى او
مسمى بسورة فاتحة الكتاب او سورة تسمى بفاتحة
الكتاب لكن كون وجوب التاويل فى جانب المحمول
وان كان مقتضى ظاهر كلام السيد الشريف فى الحاشية
الصغرى حيث قال فيها وكون الجزئى الحقيقى مقولا
على واحد انما هو بحسب الظاهر واما بحسب الحقيقة
فالجزئى لا يكون مقولا ومحمولا على شئ اصلا واما
قولك هذا زيد فلابد فيه من التاويل انتهى وصرح
الفاضل الشهير بقره داود بان القول بوجوب التاويل
كلام حق لكن كون وجوب التاويل فى جانب المحمول
ممنوع لجواز ان يقال فى المثال المذكور المشار اليه
القريب زيد بدون التاويل فى زيد اذ لا مانع من
الحمل الذى محصله التغاير فى الوجود الذهنى والاتحاد
فى الوجود الخارجى ثم كون الخاتمة بمعنى الاخر كما فى

قوله ذكر الشيء لفلان في اخر كتابه وخاتمته
وكون الاشياء تعرف باضدادها يقتضيان كون
الفاتحة بمعنى الاول كما سمعته آنفا عن الانصاري
وكما في الاساس من انه يقال قرء فاتحة السورة
وخاتمتها وفواتح السور وخواتمها فتسمية السورة
بالفاتحة لانها اول ما بدء به من الوحي على القول
بانها اول ما نزلت او لانها اول ما يفتح بها اي يبتدء
بها ابتداء اضافيا بالنسبة الى ما بعدها او حقيقيا
في البعض وسمي الباقي باسم ذلك البعض على ان يكون
من اطلاق اسم الجزء على الكل او اول ما يكتب في المصحف
او لاشتمالها على ما يبدء به في اول كل امر ذي بال
كما ورد في حديث الابتداء وكون تسمية السورة بها
لما ذكرنا انسب بالمقابل مما ذكره الفاضل عصام
الدين حيث قال ونحن نقول يسمى فاتحة لانه يفتح الله
به الكتاب على القارئ التالي فان الفتح وان
كان حقيقة في ضد الغلق كما يعلم مما قاله الزمخشري
في الاساس الا انه لا يناسب قولهم فاتحة الكتاب
وخاتمته ونقل عن حواشي الكشاف انها من تسمية
الالة باسم الفاعل حيث يسمى الاول بالفاتحة كالاخر
بالخاتمة لانه ما يفتح به الشيء ويدخل فيه كما ان
الاخر ما يختم به الشيء ويخرج منه واستفاد من قوله
المص فيما بعد لانها مفتتحه ان التسمية بها من تسمية
المكان باسم الفاعل فهي من فروع اسناد الفعل الى
المكان كما سمي متحدث الناس والطريق باللعان
في قوله عليه الصلوة والسلام اتقوا اللعانين
فان تسمية المكانين المعروفين باللعان الذي هو مبالغة
اسم الفاعل مجاز عقلي من تسمية المكان باسم الفاعل
وتسمى السورة ام القران الخ ترك التعرض لوجه التسمية
بفاتحة الكتاب مع انه قد تعرض له في سائر اسمائها
اشارة الى ما ذكرنا من كون فاتحة الكتاب بمعنى

اولا لكتاب لانه ح كان الوجه ظاهرا غنيا عن
البيان فان قلت لوكان الوجه ذلك لكان اسم سورة
الناس خاتمة الكتاب قلت وجه التسمية لا يقتضى
التسمية بخلاف التسمية فانها تقتضى لوجه او
اعتمادا على ما ذكره فى ضمن وجه التسميه بام
القران كما مر اليه الاشارة عن الاسفرانى او على انه
لم يذكرها على وجه التصريح بكونها اسما وان كان
المآل ذلك كما سمعته عن الاسفرانى بخلاف باقى
الاسماء وفى الحواشى السعدية والمراد بالقران فى
ام القران ما عدى سورة الفاتحة وبالكتاب فى فاتحة
الكتاب هو المجموع اقول لعل ذلك ان فاتحة الشئ يعنى
اوله جزء من ذلك الشئ فيكون المراد من الكتاب هو
المجموع الشامل لسورة الفاتحة بخلاف ام الشئ واصله
فانه لا يجب ان يكون جزء منه فاذا لم تكن السورة
المعبر عنها بام القران جزء من القران كان المراد من القران

القران ما عدا السورة لكن هذا انما يظهر بالنسبة
الى الاصل وقيل جيرورة ذينك الاسمين علما
على السورة ولو بالغلبة واما بعدها فلا ارى
بينهما فارقا وكانه لهذا قال الفاضل ابو سعود فى
تفسيره فى شرح قوله وتسمى ام القران والمراد بالقران
هو المراد بالكتاب فبين كلاميهما منافرة والتوفيق
ما سمعت فى الصحاح ام الشئ اصله فتسمية السورة
الكريمة بام القران لانها اى السورة مفتتحه قوله
ومبدئه عطف تفسير فيكون المفتتح مكان الفتح اى
البدء وعليه بناء ما سمعته عن الاسفرانى من تسميه
السورة بالفاتحة من قبيل تسمية المكان باسم الفاعل
لكن لم اطلع فى كتب اللغة على كون الافتتاح بمعنى الابتداء
بل الذى فيها ان الفتح حقيقة فى ضد الغلق والعوض
مجاز فى تسخير البلاد والغلبة على اهلها فكانها اى
السورة اصله اى القران ومنشائه فاستعيرها

لفظ الام الذى يستعمل فى الاصل والمنشاء و
لذلك اى لكون السورة كانها اصل القران ومنشائه
نسمى اى السورة اساساً فتسميته السورة بالاساس
الذى هو فى الاصل ما بنى عليه نحو البيت كما يدل
عليه كلام الزمخشرى فى الاساس حيث قال
وبنى بيته على اساسه الاول وقلعه من اسه
ومن المجاز فلان اساس امره الكذب على سبيل
التجوز ان لم يترك المعنى الاول والنقل ان ترك
قوله او لانها تشتمل عطف على قوله لانها مفتتحه
فهو وجه ثان لتسميته السورة بام القران وكلمه
او لمنع الخلو فقط لان السورة الكريمة جامعة
لوصفى المبدئية والاشتمال على ما فيه اى القران
من الثناء على الله تعالى الخ وهذه المعانى الثلثة
التى ذكرها المص هنا هى المعانى الاصلية المقصودة
بالذات من القران لانه انزل شفقة على العباد لارشادهم

لارشادهم الى معرفة المبدء والمعاد ليودوا حق
المبدء بامتثال ما امر واجتناب ما نهى ويدخروا
بذلك مثوبة واجرا للمعاد فالثناء المستفاد
من اول السورة الى مالك يوم الدين اشارة الى
معرفة المبدء لان الشئ ما لم يعرف ولم يثبت لم
يجر عليه الاوصاف بناء على تقدم الهلية البسيطة
على المركبة فكان تقديمه لتعلقه بالاقدس
الاقدم بناء على ان تقديم الاقدم اولى واهم
او لكمال حبه تعالى للثناء والمدح كما ورد فى
الحديث لا احد احب اليه المدح من الله تعالى ولذلك
مدح نفسه فقد ظهر من الخبر وجه اخر لتقديم الحمد
على لفظ الجلال غير ما ذكروه من اقتضاء المقام
له والوعد والوعيد المستفادان من ذكر السعداء
والاشقياء او من يوم الدين اشارة الى معرفة المعاد
والعبادة اشارة الى حق المبدء وجميع ذلك لمصلحة

العباد اذ يتوسلون به الى السعادة الابدية واشتمال
الفاتحة على هذه المعانى باعتبار جميع اجزائها في خلاف
عديله الآتى فارتقبه ومن التعبد بامره ونهيه
المستفاد من اياك نعبد فى القاموس تَعَبَّدَ تنسك
وفلانا اتخذه عبدا وذلك انه تعالى لما قال اياك
نعبد فكانه قال تعليما للعباد قولوا اياك نعبد
واياك نستعين لامتناع حملهما على ظاهرهما
وظاهر انه ليس المراد مجرد هذا القول اللسانى
بل المراد الامر بتخليص العبادة التى هى القيام
بحق العبودية وبما نتعبد به من امتثال الاوامر و
اجتناب المناهى فقد ظهر وجه ذكر النهى وان
معناه طلب العبادة على وجه الخلوص او تكليف
العباد العبادة ومن بيان وعد ووعيد وقد
مر ما يفيدهما قوله او على الخ عطف على قوله على ما
فيه جملة معانيه اى القران فهو بيان وتقرير لكون

٦٧

لكون السورة الكريمة اصلا للقران وبمنزلة
الام باعتبار اخر وهو ان السورة تشتمل على
جميع معانى القران اجمالا وهو ثلثة الاول الحكم
النظرية اى العلوم والمعارف التى لا تتعلق بها كيفية
عمل بل المقصد من معرفتها مجرد الاعتقاد مثل
معرفة الله وصفات كماله ونعوت جلاله والثانى
الاحكام العملية والعلوم المتعلقة بكيفية الاعمال
والثالث الاطلاع والعلوم المتعلقة بما يكون
فى الدار الاخرة من مراتب السعداء المطيعين
ودرجاتهم ومنازل الاشقياء المتمردين ودركاتهم
والى هذا التفصيل اشار المص بقوله من الحكم النظرية
ومن الاحكام الخمس مثل الوجوب والحرمة والندب
والكراهة العملية اى المحمولة على ما هو عمل
المكلف اى محمولة مثل الوتر والصلوة التى يحمل
عليها الوجوب فى قولك الوتر واجب والصلوة

واجبة فقد حمل الوجوب على الوتر الذى هو عمل
المكلف وعلى الصلوة كذلك او التى يكون الغرض
منها مجرد العمل وقوله التى الخ صفة الجملة فى
سلوك الطريق المستقيم اى مرشدة اليه ومفيدة
لسلوك الطريق لا نفس السلوك الا ان يقال انه
مبنى على المبالغة كما فى زيد عدل وهذا نستفاده
من قوله اهدنا الصراط المستقيم بناء على
ان يكون المراد منه ملة الاسلام وهو شامل
للاعتقادات الحقة والاعمال الصالحة على ما صرح
به السيد الشريف فى حاشيته على شرح مختصر المنتهى
وان خالفه البركوى فى رسالته المعروفة كما مر
ومن الاطلاع على مراتب السعداء ومنازل الاشقياء
ولا يخفى حسن ذكر المراتب مع السعداء والمنازل
مع الاشقياء لان المراتب ينبئ عن الرفعة والمنزلة
وان كان معنى مجازيا ففى الاساس ومن المجاز لفلان

لفلان مرتبة عند السلطان ومنزلة والمنازل
عن التنزل والانحطاط ثم لا يخفى ان كون جميع
ما فى القران موجودا فى الفاتحة لا يقتضى كونها
اصلا الا ترى ان فذلكة الحساب التى هى حاصل
الحساب تشتمل على جميع ما فى الحساب مع انها ليست
اصلا له بل هى الى الفرع اقرب لان الحاصل من الشى
فرع له غالبا وكان هذا هو الباعث للفاضل
الشهير سعدى جلبى على تفسير الجملة بالمجمل الذى
هو مقابل المفصل مع كونه انسب بتسمية السورة
ام القران من الجميع لان اصالة جماعة لاخرى لا
يظهر الا بعد ملاحظة الطرفين من حيث قلة
احديهما وكثرة الاخرى ومن حيث كون احديهما
مقدما فى النزول فقد علم ان تفسير الجملة بالمجمل
انسب بالمقام لكنه بالجميع اوفق بكتب اللغة ففى
القاموس الجملة جماعة الشئ وفى الاساس اخذ الشئ

جملة ولم اطلع على تصريح كتب اللغة بكون الجملة
بمعنى المجمل قوله وسورة الكنز عطف على قوله ام
القران اعلم ان اسم السورة الكريمة اما المضاف
اليه بناء على ما يشير اليه ما ذكره عصام الملة والدين
في قوله سورة الفاتحة من انه من اضافة المسمى الى
الاسم كمدينة بغداد وما في المدارك من انه عليه
الصلاة والسلام قال فاتحة الكتاب كنز من كنوز
عرشي واما مجموع المضاف والمضاف اليه نظير ما
سيذكره المص في شهر رمضان وما قالوا في اصول
الفقه فعلى الاول نقول شبهت هذه العبارات
القرانية التي يشتمل على هذه السورة او معانيها
او النقوش الدالة على تلك العبارات بالمال المدفون
والجواهر المدخرة في النفاسة والمرغوبية ثم ذكر
لفظ المشبه به واريد منه المشبه استعارة مصرحة
اذا قلنا بان اطلاق الكنز على سبيل التجوز وان

وان قلنا انه على طريق التسمية يكون ملاحظة
التشابه والتناسب بين نحو العبارات المذكورة
وبين المال المدفون لبيان وجه التسمية وترجيحها
واما على الثاني فنقول اضيفت السورة الى الكنز
اولا اضافة العام الى الخاص كعلم الفقه وشجر
الاراك ثم صار مجموع المضاف والمضاف اليه
علما بالغلبة والكنز في قوله عليه الصلوة والسلام
يحتمل ان يكون مشبها به تشبيها بليغا بحذف اداة
التشبيه وان يكون استعارة بقرينة حمله على الفاتحة
وعبارة عن الشيء النفيس المرغوب نظير ما ذكره
التفتازاني في شرح التلخيص في قولهم زيد اسد
اذا كان الاسد عبارة عن الرجل الشجاع وان تسمية
اسماء السور ليس على نسق واحد بداهة ان تسمية
الفاتحة بسورة الكنز وسورة الحمد ليس على منوال
واحد واشار الى وجه تسمية الفاتحة بسورة الكنز

بالوجوب انه لا بدمنها فى الصلوة وتفسد بتركها
فى غير ركعة المسبوق كما هو مقتضى اصطلاح
الشافعى المتبوع للمص فان قراءة الفاتحة فى مطلق
الصلوة عنده ركن من اركانها على خلاف ما ذهب
اليه الحنفية فانها ليست بركن عندهم وان كانت
واجبة عندهم ايضا فى صلاة الامام والمنفرد
قال صاحب الكنز وواجب الصلوة قراءة الفاتحة
وضم سورة فوجوب قراءتها متفق عليه بين الفريقين
وانما اختلافهما فى معنى الوجوب فالاولى كما
ان يحمل الوجوب على وجوب الشافعى لانه مقتضى
المذهب وبقرينة قوله او استحبابها فيها اى فى
الصلوة فهذا اشارة الى مذهب ابى حنيفة لكن اريد
بالاستحباب ما يكون فعله اولى ولا يصل الى مرتبة
الفرض كما ذكره المحشى السعدى دفعا لاعتراض
اورده الفاضل الاسفراينى على المص حيث قال فى شرح

شرح هذا القول لا قائل بالاستحباب لانها فرض
عند الشافعى واجبة عند ابى حنيفة الا ان يراد
بالوجوب الفرضية عند الشافعى وليس فيه بعد
وبالاستحباب ما يقابل الفرض فيشمل الواجب عند
ابى حنيفة وفيه بعد ثم قال والاوجه ان المراد
الوجوب بمعنى الركن فى الكل اى فى كل ركعة عند
الشافعى وفى الركعتين الاوليين لا بمعنى الركن عند
ابى حنيفة والاستحباب فيما عداهما عنده انتهى
والظاهر ان قوله والشافية بالنصب عطفا على السورة
فى قوله سورة الحمد او على ام القران على اختلاف مرارا
والتاء فيه للنقل من الوصفية الى الاسمية وكذا قوله
والشفاء الظاهر فيه النصب على انه عطف على الشافية
او على ام القران قوله لقوله عليه الصلوة والسلام
يحتمل ان يكون بيانا لوجه التسميتين وبه صرح السعدى
الا ان كونه للتسمية الثانية اقرب من وجهين فاورده
مبنوه

السعدي من ان في دلالته على التسمية بهما بحثا فانه
لا يلزم من قولنا زيد كاتب ان يكون مسمى به على التسمية
الاولى اظهر ثم اشار الى جوابه بقوله الا ان يقال
ان المراد بيان الباعث على التسمية والحامل عليها
او المصحح لها كما ان قوله لانها مفتتحه كذلك او يقال
وضع التسمية ثبت بالاجماع والحديث سنده هي
اي سورة الفاتحة شفاء لكل داء اي شاف لكل
داء فالحمل حمل الاشتقاق او ذو شفاء فهو حمل
ذي كما في زيد عدل لكن صرح سيد السند في الحاشية
الصغرى بانه لما كان مودا بهما واحدا جعلهما شا رح
التسمية واحدا ولعل الفرق يظهر في زيد تامر
ولابن ط وامثالهما وانما احتجنا الى ذلك لان الشفاء
على ما صرح به الجوهري في الصحاح مصدر قولك
شفاه الله شفاء بالمد والمصادر لا يصح حملها الا
بما ذكرنا وبالحمل على المبالغة والوصف بالمصدر كما

ط فان معنى الضارب مثلا ذات قام به الضرب
او ذات متصفة بالضرب ولا يخفى انه
او مغاير ذات ذو ضرب او صاحب ضرب
وان جاز ذلك بخلاف نحو تامر ولابن فانه
لا يجوز فيه ان مغاير ذات قام به التمر
واللبن او متصف به بل يجب ان يراد
ذات ذو تمر او صاحب تمر ولذا يسمى
بصيغة ذي كذا فظهر الفرق ظهورا نادرا
لا يعرف الا على علم

كما قالوا في زيد عدل من انه بمعنى عادل او ذي
عدل او نفس العدل مبالغة وعلى هذا الاخير يكون
الحمل حمل المواطاة المسمى بحمل هو هو لكنه ادعائي
وبالجملة هذا الحديث الشريف يصلح مثالا للاقسام
الثلثة للحمل قوله والسبع المثاني عطف على
الشفا او على ام القران وظه كلام المص مشعر بان
اسم السورة الكريمة بمجموع الصفة والموصوف ولا
يقدح هذا الظه في كون المثاني تابعا للسبع فقط
بخلاف السبع فانه تابع للمعطوف الذي هو اما الشفا
او ام القران وعامله يسمى الملفوظ عليه على مذهب
الانصباب كما يقولون العامل في اعراب التابع
عامل المتبوع او المقدر على مذهب غيره القائل بان ما
يكون ملفوظا على المعطوف عليه يكون مقدرا
على المعطوف وكان في كلام المص تعريضا على صاحب
الكشاف في جعله اسم السورة مجرد المثاني حيث قال

وتسمى سورة الحمد والمثانى واشار الى وجه تسميتها
بالسبع بقوله لانها اى الفاتحة سبع ايات ذكر لفظ
السبع لان مفرد المعدود وهو كلمة الاية مؤنث
بالاتفاق اى اتفاق من يعتد به فاللام عوض عن المضاف
اليه او للعهد اى الاتفاق المعهود الذى لم يدخل فيه
الحسين الجعفى القائل بانها ست وعمرو بن عبيد
القائل بانها ثمان ايات لعده اياك نعبد اية ولما
اوهم قوله بالاتفاق بانه لا مخالفة بين المتفقين
بوجه من الوجوه دفعه بقوله الا ان منهم من عد التسمية
اية دون انعمت عليهم ومنهم من عكس اى عد انعمت
عليهم اية دون التسمية واشار الى وجه تسميتها بالمثانى
بقوله وتثنى فى الصلوة مما عدا الركعة الواحدة من الوتر
كما هو مذهب الشافعى او نقول تكررها فى بعض الصلوة
كاف فى وجه التسمية فلا حاجة الى هذا الاستثناء
عدل عن قول صاحب الكشاف تبعا لعمر رضى الله تعالى

عنه والمثانى لانها تثنى فى كل ركعة لاحتياجه
الى التجوز بكون الركعة عبارة عن الصلوة على ان يكون
من ذكر الجزء وارادة الكل او التكلف مثل ما
نقله السيد الشريف فى حاشية الكشاف بقوله وربما
قيل انما يكرر فى كل ركعة بالقياس الى اخرى ففى
الثانية لوقوعها مرة فى الاولى وفى الاولى عند انضمام
الثانية اليها انتهى والظاهر ان قوله وتثنى تفعيل
ففيه اشارة الى ان المثانى جمع مثنى اسم مفعول من
باب التفعيل قال السيد الشريف فى حاشية الكشاف
والمثانى جمع مثنى على صيغة المفعول من التثنية بمعنى
مردد ومكرر وقال الفاضل الاسفراينى سميت بالسبع
المثانى لانه عبر عنه فى القران بسبع من المثانى
فشاع التعبير بالسبع المثانى معرفا للعهد اشارة
الى سبع وقع فى القران حتى صار اسما انتهى اقول
لا يبعد ان يقال ان فى التعبير عنه بالسبع المثانى بطريق

التوصيف ايماءً الى كون الظرف فى الاية مستقرا
وح يتوافق الماخوذ والماخذ ثم قال ولايبعد ان
يقال تسمى بالمثانى لان مقاصده قد تكررت فان
الثناء قد تكرر فى جملتى البسملة والحمد لله
العبادة والاستعانة قد تكرر لان كلا منهما
الاخر وطلب الاهتداء الى الصراط المستقيم مكرر
بقوله صراط الذين انعمت عليهم او فى الانزال اتى
باو الفاصلة لئلا يتوهم اشتراط اجتماع الامرين وعدم
كفاية احدهما فى وجه التسمية واعترض على المص
بما حاصله ان تكرير انزاله قد وقع فى الماضى فكيف
يصح قوله وتثنى فى الانزال بصيغة المضارع واجاب
عنه الفاضل الاسفراينى بما حاصله ان المقدر على
تثنيت بلفظ الماضى فهو من قبيل علفتها تبناً وماء
باردا وبعضهم بان المقدر تثنى بلفظ المضارع لكنه
بمعنى الماضى اقول الجوابان مبنيان على قول اصحاب

اصحاب التقرير القائلين بان مايكون ملفوظا على
المعطوف عليه يكون مقدرا على المعطوف واما
على قول اصحاب الانصباب القائلين بان عمل العامل
ينصب على التابع والمتبوع انصبابة واحدة كمن يحمل
الماءَ يحمل الاناء فلا يشفى العليل فلا يبعد ان يقال
غلبت تثنية الفاتحة فى الصلوة لوقوعها فى الماضى
والمستقبل جميعا على تثنيتها فى الانزال لاقتصارها
على الماضى فعبر عنهما بلفظ المضارع كما هو عادة
التغليب الجارى فى الفنون الكثيرة او يقال ان تثنى
فى قوله وتثنى فى الصلاة بمعنى الماضى عبر عنه بلفظ
المضارع للاشارة الى الاستحضار او الى ان تثنية
انزال الفاتحة متاخرة عن ذات الفاتحة نظير ما ذكره
شارح رسالة الوضع فى شرح قول عضد الملة والدين
اللفظ قد يوضع لتشخص بعينه واما ما ذكره الفاضل
السعدى من ان تسمية الله هذه السورة بالمثانى وقت

قبل الهجرة واتصافها بتكرار النزول ليس الا بعدها
فيكون المعنى على الاستقبال دون المضى كما ظنه
المعترض ففيه ان كون المعنى على الاستقبال يتصور
اذا كان تنشى في قول المص صادرا عنه قبل النزول
الثاني وبينه وبين صدوره من المص بون بعيد
ومسافة نحو الف سنة قوله ان صح اى ثبت انها
نزلت الخ مربوط بقوله اولا نزال فهو جزاء لهذا القول
عند الكوفيين ومثل للجزاء المحذوف عند البصريين
وكان المص لم يعتبر لما ذكره صاحب المدارك من ان
الاصح انها مكية ومدنية ولذا اتى بكلمة ان الموضوعة
لتساوى الطرفين بمكة حين فرضت الصلوة فتكون
مكية وبالمدينة لما حولت القبلة الى الكعبة فتكون
مدينة ايضا على ما قاله صاحب المدارك قوله وقد صح
انها مكية فقط والا فالقول بتكرر النزول لا ينافى
المكية غايته اثبات المدينة ايضا واذا كانت مكية

لانه قوله لانها تنشى في الانزال السابق لوجه التسمية فالظاهر ان يكون بعد النزول الثاني والقرينة على هذا النظر انه قبل الانزال الثاني لم يتحقق عندهم هذا الاسم الثاني بل هو مما [illegible] الله تعالى لعلمه فكيف يتصور منهم التوجيه بالاعتبار والقول بانه اعلمهم به لكن غير متحقق لا بد من [illegible] ودونه خرط القتاد والقرينة على انه قوله تنشى في الانزال [illegible] انه في قوله الا في ان صح انها نزلت الخ [illegible] توجيه من المص للتسمية فهو لا محالة متاخر عن التسمية وعن الاتفاق بتكرار النزول فالسوال الوارد لا محالة منه

مكية كان التوجيه الاول للتسمية اولى فان قلت
فما وجه جواز التوجيه الثاني المرموز اليه بهذه
الاولوية قلت هو جواز كون ايتاء السبع المثانى
استقباليا والتعبير عنه بالماضى في اتيناك سبعا
من المثانى لتحقق وقوعه فتكون هذه الاية وعدا
بالفاتحة ان كان نزوله قبل نزول الفاتحة وبتكرر
نزول الفاتحة ان كان بعد النزول الاول للفاتحة
واشار الى دليل مكيتها بقوله لقوله تعالى ولقد
اتيناك سبعا من المثانى وهو هذا القول مكى بالنص
واذا اخبرت الاية المكية بصيغة الماضى بانا قد
اعطيناك السورة المسماة بالفاتحة والسبع المثانى
كانت تلك السورة نازلة لا محالة قبل نزول هذه
الاية المخبرة كما هو ظاهر القواعد العربية الا ان
يكون التعبير على خلاف الظاهر كما هو مقتضى التوجيه
الثاني للتسمية قال السيوطي ان اراد بالنص نص المفسرين

فقريب الا انه غير مصطلح عليه فى اطلاق النص اذ
لا يفهم منه عند الاطلاق وعدم التقييد الا
الكتاب والسنة وليس فيهما ما يدل على مكيته وقد
يجاب بان ذلك ثبت عن ابن عباس وكلام الصحابي
فى القران خصوصا فى النزول له حكم المرفوع فجاز
اطلاق النص بهذا الاعتبار انتهى قوله بسم الله الرحمن
الرحيم مبتدء باعتبار نحو هذا اللفظ وهو جار فى
الحرف والفعل والاسم والكلام اما الثلثة الاول
فكثيرة جدا واما الرابع فكما فيما نحن فيه وكما فى
قولك زيد كاتب يضاده زيد ليس بكاتب وقول
العرفى فى اول كتابه المعروف بسم الله الرحمن الرحيم
موج نخست است زبحر قديم وقوله من الفاتحة خبر
واعتبار هذا اللفظ صحيح بالاتفاق لكن فى مبناه خلاف
فذهب المحقق التفتازانى الى انه مبنى على الوضع الضمنى
وهو ان الواضع مثلا حين قال عينت ضرب للمعنى الفلانى

الفلانى قد ذكره واراد نفسه لا معناه الموضوع
له وبتلك الارادة صار متعينا لنفسه وموضوعا
لها واورد عليه بما حاصله ان اعتبار هذا اللفظ
جار فى المهملات كقولك جسق مهمل مع عدم الوضع
فيها بل التحقيق انه اذا اريد اجراء حكم على لفظ مخصوص
لا باعتبار معناه الموضوع له الذى ينصرف اليه الحكم
عند الاطلاق بحكم ان كل حكم ورد على لفظ فهو على
مدلوله كما صرح به ابن حجر المكى يتلفظ بذلك اللفظ
المخصوص نفسه ولم يحتج هناك الى وضع ولا الى دال
للاستغناء عنه بتلفظه وحضوره به فى ذهن السامع
عما يدل عليه ويحضره فيه ولم يقل اية من الفاتحة
مع ان مذهبه ذلك بل من كل سورة سوى البراءة
لخبر ورد فى الكوثر مع عدم القائل بالفصل لتوافق الحديثين
الاتيين فان قلت يوءل الظرف المستقر بالاية فلا يتم
الموافقة المذكورة قلت نعم لكن تقدير البعض او الجزء

المجموع الحديثين الاتيين وان الاول بكونه اية مستقلة موافق للحديث الاول منهما فالمعنى لم يقل اية ليحصل التوافق بين والقولية المجنيانة عليهما منه

لموافقته للحديثين اذ البعض والجزء يصدق على الاية
وعلى جزئها ايضا اولى وفي تقديم كونه من الفاتحة
مع ان الكشاف اخره عن عدم كونه منها ونسبة المخالفة
الى قراء المدينة اشارة الى ترجيح مذهبه كما رجحه
صراحة بقوله لنا احاديث الخ قوله وعليه اى على القول
بكون بسم الله الرحمن الرحيم من الفاتحة قصر
قراء مكة لا تتجاوز الى القول بانه ليس منها فتقديم
الظرف يفيد قصر الموصوف على الصفة قلبا وذلك
لان الظرف خبر وقراء مكة مبتدء على الاصح والاصل
في المبتدء التقديم على الخبر صرح به صاحب الكافية
وصرح صاحب التلخيص ايضا بان من طرق القصر
التقديم اى تقديم ما حقه التاخير ومكة علم على
البلد الحرام او على الحرم كله من مكه نقصه سمى بها
لانه ينقص الذنوب او ينفيها او يهلك من ظلم
فيه كذا في القاموس وهي غير منصرف للعلمية و

والتانيث سواء كان التاء فيها للنقل ومصدرية
لاحقة بالمصدر للعدد وبناء المرة ثم ظاهر كلام
القاموس مشعر بانها في الاصل مصدر وهو يقتضي
جواز دخول اللام عليه وتركه فان القاعدة في
ذلك على ما نقله النجم السعيد عن ابن حاجب في شرح
المفصل ان العلم على ثلثة اقسام قسم لا يدخله اصلا
وقسم يدخله وجوبا وقسم يدخله جوازا فاما
الذي لا يدخله فهو كل اسم غير صفة ولا مصدر
وليس فيه الف ولام في اصل وضعه كرجل سميته
باسد وجعفر وما اشبه ذلك واما الذي يدخله
وجوبا فكل اسم غلب باللام مطلقا او سمي باللام
وليس بصفة ولا مصدر واما القسم الذي يدخله
جوازا فكل اسم وضع صفة او مصدرا انتهى وقراء
مكة على ما ذكره صاحب النشر عبد الله بن كثير وحميد
بن قيس الاعرج ومحمد بن محيصن وعليه ايضا قراء

الكوفة في القاموس الكوفة بالضم الرملة الحمراء
المستديرة وبها سميت مدينة العراق ودار هجرة المسلمين
مصرها سعد بن ابي وقاص بعد البصرة وكان مسجد
نوح سميت بها لاستدارتها واجتماع الناس بها وكانها
من القسم الثاني اعني ما سمي باللام وليس بصفة ولا
مصدر ولذا ادخل عليها اللام وهي غير منصرف للعلمية
والتانيث الا انه باللام انجر بالكسر وقراؤها يحيى
بن وثاب وعاصم بن ابي نجود وسليمان الاعمش
ثم حمزة ثم الكسائي وعليه ايضا فقهائهما اي فقهاء
هذين البلدين سوى ابي حنيفة اما فقهاء مكة فكابن
حجر المكي ان لم نقل بما اصطلح عليه الاصوليون من تخصيص
الفقيه بالمجتهد وكالشافعي ان كفى في النسبة النشاءة
لكن ح يكون ذكر الشافعي بعد فقهائهما كذكر مالك
بعد فقهاء المدينة فانه من ذكر الخاص بعد العام
اعتناء بشانهما واما فقهاء الكوفة فكابي حنيفة النعمان

النعمان بن ثابت لكنه غير مراد هنا بقرينة قوله الآتي
ولم ينص ابو حنيفة فيه بشيء وكابي عبد الله سفيان الثوري
وكابي امية شريح بن الحرث القاضي الذي يضرب به المثل
في العدل وتدقيق الامور قال الفاضل القزويني بقي في
قضاء الكوفة خمسا وسبعين سنة استقضاه عمر وعلي
رضي عنهما واستعفى من الحجاج فاعفاه قوله وابن
المبارك عطف على قوله فقهائهما وهو الشيخ ابو عبد الله
الحسن بن المبارك بن محمد بن يحيى البغدادي الفقيه وكذا
قوله والشافعي عطف على الفقهاء او على ابن المبارك والشافعي
هو الامام المعظم محمد بن ادريس المنسوب الى جده الرابع
فان الشافعي على ما ذكره الامام الدميري في شرح منهاج
النواوي هو ابو عبد الله محمد بن ادريس بن العباس بن
عثمان بن شافع بن السايب بن عُبَيد بن عبد يزيد بن
عبد المطلب بن هاشم فالشافعي يلاقيه صلى الله تعالى
عليه وسلم في عبد المطلب لكن لا يخفى عليك ان الواقع

فى نسخ الشرح المذكور تقديم الهاشم على عبد المطلب
وهو سهو من قلم الناسخ وخالفهم اى خالف المذكورين
من القراء والفقهاء قراء المدينة منهم ابو جعفر يزيد
بن قعقاع وشيبة ونافع بن ابى نعيم عبد الله المدنى
ومن تابعهم والمدينة فى الاصل وصف على وزن
فعيلة ولذا دخل عليه اللام فى الصحاح اذا نسبت الى
مدينة الرسول قلت مدنى كما قلت فى حنيفة حنفى والى
مدينة منصور يعنى بغداد وغيرها من المدن المسماة بهذا
لاسم ففى القاموس ومدينة ستة عشر بلدا مَدِينى
والى مداين كسرى مداينى للفرق بين النسب وفيه ايضا
او المدَنى للانسان والمدِينى لغيره من الطيور والحيوان
و قراء البصرة وهم عبد الله بن ابى اسحق وعيسى بن عمر
وابو عمرو بن العلاء المازنى وعاصم الجحدرى ويعقوب
الحضرمى فى الصحاح البصرة حجارة رخوة مائلة الى البياض
وبها سميت البصرة فكان ادخال اللام لانه غلب باللام

باللام او سمى باللام وان لم يكن صفة ولا مصدرا
و قراء الشام كعبد الله بن عامر وعطية بن قيس الكلابى
واسماعيل بن عبد الله المهاجر ويحيى بن الحارث الذمارى
وشريح بن يزيد الحضرمى قوله وفقهائها بالرفع على
انه عطف على قراء المدينة اى خالفهم فقهاء هذه
البلاد الثلث كالامام مالك من فقهاء المدينة و
كالقاضى ابى بكر الباقلانى من فقهاء البصرة المشهور
بالذكاء وقوة القريحة وله حكاية غريبة وكابن حجر
العسقلانى ان لم يعتبر الاجتهاد فى الفقيه والشام
من الفرات الى العريش طولا ومن جبل طى الى بحر الروم
عرضا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الشام
صفوة الله من بلاده واليها يجتبى صفوته من عباده فى
القاموس الشام بلاد عن مشامة القبلة وسميت به
لذلك او لان قوما من بنى كنعان تشاموا اليها اى تياسروا
او سمى بشام بن نوح فانه بالسريانية بالشين المعجمة

اولان فى ارضها شامات بيض وحمر وسود وعلى
هذين الاخيرين غير مهموزة الاصل بخلاف ماقبلهما
فانه مهموز الاصل وان لين الهمزة فى الاستعمال
وهو مما يذكر ويؤنث قوله ولم ينص يمكن ان يكون
الواو فيه بمعنى لكن بناء على ان اطلاق قوله وعليه
قراء الكوفة يوهم بل يقتضى ان يكون مذهب ابى حنيفة
الجزم بكون البسملة من الفاتحة مع انه ليس كذلك
فدفعه بقوله ولم ينص ابوحنيفة ولم يجزم رحمه الله
فيه اى فى هذا الحكم المتنازع فيه وهو كونها منها
اوليس منها بشئ من النفى والاثبات بل توقف فيه
كما هو دابه فى كثير من الامور وينص كيمد بجاز فيه
الحركات الثلث مع الادغام وجاز ايضا ضم الصاد وسكون
النون فى الحذف على التعيين وضم النون وسكون
الصاد فى الحذف لا على التعيين واما الابدال وفك
الادغام فلا يساعدهما رسم الخط وابوحنيفة غير منصرف

غير منصرف للعلمية والتانيث فهو كابن
دابة علما للغراب فى ان علميته باعتبار مجموع
المضاف والمضاف اليه وتانيثه وعدم صرفه
فى المضاف اليه فظن انها اى البسملة ليست من
السورة اى سورة الفاتحة اذ الكلام فيه والا
فكلام الكشاف كالصريح فى انها ليست من مطلق
السورة عنده اى عند ابى حنيفه وظاهر التفريع
المذكور مشعر بان الباعث له على القول بانها
ليست من السورة هو عدم نصه ويمكن ان يكون
الباعث له على ذلك امره رحمه الله باخفاء
قراتها فى الصلوة الجهرية فهو تعريض على الكشاف
من حيث انه حكم جزما بانه ليس من السورة عنده
مع انه لم يصدر منه التصريح بذلك بل الصادر
منه الامارات والقراين ولذا عبر عن حكمه بالظن
قوله وسئل محمد بن حسن الشيبانى صاحبا فى

حنيفة عنها عطف على قوله لم ينص فهو ايضا
رد لما يفهم من قول الكشاف وانما كتب للفصل
والتبرك بالابتداء بها كما بدء بذكرها فى كل امر
ذى بال من انه ليس من الفاتحة ولا من غيرها
ولا من القران عند ابى حنيفة ومن تابعه فان
محمدا من اكبر من تابعه وقد صرح بكونه من القران
كما نقله عن المص بقوله فقال اى فى جواب السوال
المذكور ما بين الدفتين اى ما بين جنبى المصحف فى
الصحاح الدف الجنب ودفتا البعير جنباه كلام الله
اقول ومما يزيف القول بانه كتب للفصل كتبتها
فى اول الفاتحة اذ لو كان كذلك لما كتب فى اولها
والتبرك غير منحصر فى الكتابة وليس غرض المص من قوله
وسئل الخ اثبات كونه جزء من الفاتحة حتى يرد عليه
ان الدليل لا يستلزم الدعوى اذ لا يلزم من كونه كلام
الله كونه جزء من الفاتحة والمدعى ذلك كيف وموضع

موضع ذلك بعد قوله لنا احاديث كما لا يخفى
على المنصف بل هو رد لقول الكشاف بانه ليس من الفاتحة
عند من تابعه كما مر ولعل ابن الحسن قال ذلك
قبل كتب نحو اسماء السور فى المصاحف او اراد من
المصحف الامام اى المصحف العثمانى فاللام فيه
للعهد او عوض عن المضاف اليه اى دفتى الامام
فلا حاجة الى ما قيل من تقييد كلمة ما بما فيه احتمال
القرانية لاخراجها بل هو مضر بما قصده المص
من هذه الحكاية بل يكون الجواب شافيا واراد
بالضمير المجرور فى قوله لنا الشافعى ومن وافقه
فى دعوى كونها من الفاتحة ولم يقل له اولهم بل
او رد ضمير المتكلم مع الغير ايماء الى كونه شافعى المذهب
موافقا له فى هذه الدعوى قوله احاديث كثيرة مبتدأ
عند البصريين متخصص من بين بتقدم الخبر اعنى لنا
عليه وبالتوصيف بالكثرة واما عند الكوفيين البدا

الى عدم جواز تقدم الخبر على المبتدء فهو فاعل
للظرف وفي اتيانه بصيغة جمع الكثرة مع تقييده بالكثرة
في اللفظ ومن التبعيضية في قوله منها الخ ايماء
الى وفرة الاحاديث الواردة في هذا الباب وان
ما ذكره المص بعض منها قال الفاضل ابن حجر المكي
في الاستدلال على هذا المطلب لخبر ورد في الكوثر
ولا قائل بالفصل ولعل المص لم يتعرض له لان
للخصم ان يقول الفاصل هو الاقصرية اى انه لما
كان اقصر السور كلها جعلت البسملة فيه جزء لها
للتعادل او للجبر لما نقص ويجري الاختلاف المذكور
في قوله منها ما روى اى رواه ابو هريرة فالعائد
محذوف وابو هريرة هو عبد الرحمن بن صخر غلبت
عليه كنيته اسلم عام خيبر وشهدها مع النبي صلى
الله تعالى عليه وسلم ثم لزمه راغبا في العلم راضيا
بشبع البطن وكان يدور معه حيثما دار من احفظ

من احفظ الصحابة قال البخاري روى عنه اكثر
من ثمانمائة رجل منهم ابن عباس وابن عمر وجابر
وانس مات بالمدينة وكان له هرة صغيرة
يحملها معه فاتحة الكتاب سبع ذكره لان مفرد
معدوده مؤنث ايات جمع اية بمعنى العلامة
كما في قولهم الشمس والقمر آيتان من ايات الله
واصله أَوَيَةٌ بالتحريك قال سيبويه موضع العين
من الاية واو لان ما كان موضع العين منه واوا
واللام ياء اكثر مما موضع العين واللام
منه ياآن مثل شويت اكثر من حييت انتهى يريد ان
ما كان عينه واوا مثل شويت اكثر مما كان
عينه ياء مثل حييت والا فلا يتصور اكثرية
شويت على حييت ولذا حمل العارف الجامي الكثرة
في قول ابن الحاجب ولفظ المكان لكثرته على كثرة
الاستعمال وجمع الاية آيٌ وايات ومعنى الاية من

كتاب الله جماعة حروف كذا فى الصحاح
ولعله نظر الى الاغلب والا فقد يكون الاية حرفا
واحدا كما قالوا فى نحوق والقران المجيد من كون
ق اية على حدة وسميت الجماعة من الحروف القرانية
اية لانها لكونها معجزا علامة على صدق مبلغها
والاولى فى قوله اوليهن تانيث الاول وقد سمعت
الكلام فى اصله عند قول المص واسرار التاويل
ومبتدء وقوله بسم الله الرحمن الرحيم
خبره باعتبار هذا الكلام كما مر قوله وقول ام سلمة
عطف على قوله ما روى اى ومن تلك الاحاديث
قول ام المؤمنين ام سلمة وهو المجموع المضاف
والمضاف اليه علم غير متصرف للعلمية المشتركة
بينهما والتانيث المختص بالجزء الثانى كما مر فى ابن
داية علما للغراب رضى الله تعالى عنها اى رضى الله بها
متجاوزا عنها او تجاوز وعفى عنها راضيا بها لكن الاول

لكن الاول وهو جعل الاصل اصلا والمضمن حالا
اولى من عكسه كما ذكرناه مفصلا مع زيادة تنبيه
لكيفية استعارته فى كتابنا المسمى بالذهب
المذاب فى مذاهب النحاة ودقة الاعراب فارجع
اليه ان اردته وقول المص تعالى جملة معترضة
بين الفعل وبين متعلقه لا صفة للفظة الله بتوهم
انه مختص به تعالى فالاختصاص يقرب من
المعرفة كما قاله القوهستانى فان الاختصاص وان
كان يفيد التميز والتعين كما قاله الفاضل
الاسفرائنى فى شرح رسالة الوضع من انه اذا انحصر
الصلة فى شخص واختص به تفيد تعين الموصول
والتفتازانى فى شرح قول الخطيب الدمشقى ومن
يطلب به العارض المشخص لذى العلم من ان الامر العارض
وان كان كليا لكنه قد يفيد التميز والتعين اذا
كان مختصا لكنه لا يلزم منه ان يكون بنفسه

معرفة نحوية الا ترى انك اذا قلت ان الله رزاق
للعالم يحكم بكونه نكرة مخصصة في هذا الكلام
وان كان مختصا بالله ولا يخرجه الاختصاص
عن النكارة كيف ولو افاد الاختصاص التعريف
النحوى لما احتيج الى جعل الفاطر في قوله تعالى
الحمد لله فاطر السموات بمعنى الماضي ليكون اضافته
معنوية مفيدة للتعريف المجوز لجعله صفة للفظة الله
اذ الاختصاص عند كون اضافته لفظيه بمعنى الحال
او الاستقبال موجود مع عدم افادته التعريف
المصحح للجعل المذكور وصرح النحاة بان الصفة توافق
الموصوف في التعريف وبان المعارف اقسام خمسة
اوستة المضمر والعلم والموصول واسم الاشارة والمعرف
بحرف التعريف والمضاف الى احد هذه المذكورات
والفعل وحده اومع فاعله ليس في شيء من هذه المذكورات
وما استدل به على ذلك من نحو نادِ عليا مظهر العجايب

مظهر العجايب بكون المظهر صفة لعلي ضعيف لاحتمال
ان يكون المظهر خبر مبدء محذوف اومنصوبا
بفعل مقدر وعلى تقدير وصفيته لعلي وتسليم
اختصاصه به يمكن ان يكون اضافته الى العجايب
بمعنى الماضي وح تفيد الاضافة التعريف وعلى
التقادير لم يكن من وقوع النكرة المختصة صفة
للمعرفة كما هو مدعاه قوله قرء الخ مقول قول ام
سلمة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الفاتحة
وعد مجموع بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب
العالمين اية فثبت بهذا القول كونها جزء من
الفاتحة وان لم يثبت به كونها اية مستقلة
بخلاف الحديث الاول فانه يثبت كونها جزء منها
واية مستقلة فبين مفهوميهما مخالفة كما اشار
اليه المص بقوله ومن اجلهما اى من اجل هذين
الحديثين المتخالفين اختلف في انها اية براسها

كما هو مقتضى ما رواه ابو هريرة او بما بعدها
اى مع ما بعدها من الحمد لله رب العالمين كما هو
مقتضى قول ام سلمة قال الفاضل الاسفرانى
فى شرح هذا القول اى لتعارض الحديثين اختلف
الشافعية اذ لا يمكن جمعهما اى التوفيق بينهما ولا
يجرى فيه اى فى شئ منهما النسخ لان النسخ لا يجرى
فى الاخبار بل انما يجرى فى الامر والنهى مما
يفيد الحكم الشرعى فلم يبق الا سلوك طريق الترجيح
فرجح كل فرقة احد الحديثين ومن الفوائد الخاقانية
انه يمكن التوفيق بانه اى بسم الله الرحمن فى نزولٍ
اى فى احد النزولين اية مستقلة وعليه كلام ابى
هريرة وفى نزولٍ اخر للفاتحة بعض آية وعليه
قول ام سلمة لسرٍ لا نقف عليه الا بتوفيقه ويمكن
التوفيق ايضا بان المراد من قوله اوليهن تعيين الجملة
الاولى من هذه السبع لتعليم دخول البسملة فى الفاتحة

فى الفاتحة لا تعيين الاية الاولى فكانه عليه
الصلوة والسلام قال الجملة الاولى والكلام الاول
منهن بسم الله الخ ولا يلزم من كون البسملة كلاما
وجملة اولى من الايات السبع كونها اية تامة مستقلة
حتى ينافى الحديث الثانى لكن هذا التوجيه لا يخلو
عن ركاكة ولذا قال يمكن لان الظاهر ان قوله
اوليهن اولى الايات لان اضافة الاولى الى ضمير
الايات قرينة قوية على ان المراد اولى الايات لا اولى
الجمل اذ لا قرينة على ذكر الجملة وايضا على هذا التوجيه
يكون الحديثان متوافقين فى كون البسملة بعض
اية لا اية مستقلة فيلزم مخالفتهما للخبر الوارد فى
الكوثر ولكون البسملة اية مستقلة من سائر السور
كما هو المشهور من مذهب مالك والشافعى وبالجملة
لهذا التوجيه محذورات مع انه خلاف ظاهر العبارة
فقد صدق عليه انه فر من النقد ووقع على الاسد

او هرب من ورطة ووقع في ورطات قوله و
الاجماع الظاهر انه عطف على قوله احاديث فهو مبتدء
عند البصريين وفاعل للظرف عند الكوفيين على ان
ما بين الدفتين الدف والدفة للجنب وكانه منه الدف
الذى يضرب في نحو العرس سمى به لان له جنبا واحدا
كلام الله قدم ما يتعلق بهذا فذكره وهذا الكلام
في قوة كبرى الدليل والصغرى السملة لحصول بحذوفة
تقدير الكلام ولنا ايضا ان البسملة واقعة بين الدفتين
وكل ما هو واقع بين الدفتين فهو كلام الله بالاجماع
ينتج ان البسملة كلام الله بالاجماع ا هـ وهي الوفاق الاتى
كما سيظهر لك واعترض على هذا الظاهر المحشي عصام
الدين بان هذا الاجماع لا يثبت دعوى كون البسملة
جزء من الفاتحة كما هو المدعى ثم قال وجعل الاجماع
مبتدء خبره على ان ما بين الدفتين كلام الله اقول قيد
المبتدء بما خبره الظرف الذى بعده لانه على تقدير كون

اي ظني قوله لعل ابن الحق قال قبل
كتب نحو اسماء السور في المصاحف
فنقول هنا انه انعقد الاجماع على
ذلك قبل كتب نحو الاسماء المذكورة
فيها منه

وتبعه الفاضل ابن الكمال وغيره و
سيجيء الجواب عنه ان شاء الله تعالى منه

كون الواو للعطف على احاديث يكون الاجماع
ايضا مبتدء لكن خبره ح ما قبله لا الظرف الذى
بعده وكذا حال تقييد المبتدء في قوله وجعل
الوفاق مبتدء خبره قوله على اثباتها الخ وجعل
المقصد منه اى من كل واحد من قوله والاجماع الخ
ومن قوله والوفاق الخ ردما نسب الى ابى حنيفة
من انه ليس من القران قوله تكلف خبر لجعل وجه كونه
تكلفا انه خلاف الظاهر من غير ضرورة اما الاول
فلانه لو لم يكن عطفا على احاديث لكان اما عطف
على مجموع قوله لنا احاديث او كان الواو حالية
او ابتدائية والكل خلاف الظاهر واما الثانى
فلان اعتراضه يمكن الجواب عنه بان المدعى مركب
من جزئين كل منهما رد لمذهب فكانه قال انه
من القران بل من الفاتحة الا ان الثانى لما كان
مستلزما للاول اكتفى بذكره عنه فالحديثان لاثبات

الجزء الثاني والاجماعان لاثبات الجزء الاول
والمجموع لاثبات المجموع لكن بطريق التوزيع وان
شئت قلت دعوى كونها من الفاتحة مستلزمة
لدعوى كونها من القران فالحديثان لاثبات المنطوق
والاجماعان لاثبات المفهوم بقي ان الاجماع الاول
غير مسلم كيف وقد خالفه مثل ابن مسعود ومالك
في احد الروايتين وما نسبه الكشاف الى ابي حنيفة
وايضا ادعاء الاجماع انما يثبت اذا ثبت انعقاده
بعد انقراض عصر علماء المدينة والبصرة والشام
واجيب عن الاول بان الاجماع ينعقد اذا ندر المخالف
غايته ان يكون ظنيا لا قطعيا والمسئلة مما يكتفى
فيه بالظن وان يكون غير واجب الاتباع لما تقرر في
الاصول من انه لا يجب اتباع اجماع خالفه واحد من
المجتهدين وعن الثاني بان خلافهم في خصوص مسئلة
البسملة دون القول بان ما بين الدفتين كلام الله فانهم

فانهم لم ينكروا كون ما بين الدفتين كلام الله اقول
فيه نظر لان انكار كون البسملة من القران مستلزم
لانكار كون ما بين الدفتين كلام الله على معنى
رفع الايجاب الكلي وسلب العموم لا على معنى السلب
الكلي وعموم السلب فانه فاسد لا يقول به جاهل
فضلا عن فاضل قوله والوفاق كالاجماع معنى
واعرابا وعطفا وزاد عليه بجواز كونه عطفا
عليه وسوالا وجوابا ولذا ذكرهما المحشي الاسفرايني
معا والوفاق الاتفاق الا ان الاول مصدر المفاعلة
من وفق يفق بالكسر فيهما والثاني مصدر الافتعال
قلبت واوه تاء فادغمت التاء على اثباتها في المصاحف
اي في اول ما عدا البراءة من كل سورة من كل مصحف
لا في اخرها لمكان التواتر واول الفاتحة ولاخر الناس
وحديثا الابتداء انما يغنيان عن هذا على راي من
لم يجعل التسمية جزء من السور والمصاحف جمع مصحف

في الشارح وانا اقول وبالله احول يعني
كون البسملة جزء من كل الفاتحة انها
تكتب معها في المصاحف كما تعرضه ما
قاله العارف الجامي في ادراك الفوائد
الضيائية من ان الشيخ رحمه الله تعالى
لم يصدر رسالته بالحمد بان يجعل جزء
فغير التصدير بجعله جزء منها ومعلوم
ان المراد من الجعل جزء منها كتبها فيها
وبهذا الكتب حاصل في البسملة مع
كل سورة ما عدا البراءة فثبت المطلوب
وعند من انكر كونها جزء من هذا
ولا المنكر مارا ولا غارا في هذا
واما تركها الذي استدل به البعض
على عدم كونها جزء منها كما سنذكره
المحشي فثبتت عن عاصم فلا يقدح في
الاثر انهم جعلوا بعض ايات
احد السور البلغتين بعضا من سورة
البلدة الاخرى [illegible] والبعض
لو قدح ذكره لقدح في كونها
اية واحدة والتالي باطل
فالمقدم مثله والى هذا الذي
ذكرناه اشار المحشي بقوله و
الوفاق [illegible]

تثليث الميم على ما في القاموس ماخوذ من اصحف
اى جمعت فيه الصحف والورقات المكتوبة ثم هذا
اشارة الصغرى القياس واما كبراه فيمكن ان يقال
انها محذوفة اعتمادا على انها سيتفاد من الاجماع
السابق اذ لا فرق بحسب المعنى بين ان يقال كل ما بين
الدفتين كلام الله وبين ان يقال كل ما اثبت
في المصاحف كلام الله وان يقال انها غير محذوفة
بل هي اما ما قبله من الاجماع السابق بناء على اتحادهما
بحسب المعنى كما سمعت ولذا جاز ان يجعل الاجماعان
دليلا واحدا والصغرى وان كان مقدما على الكبرى
في الانتاجات لكنها قد توخر في التعاليم كما صرح به
ابن الصدر في حاشيته المعروفة على جهة الوحدة
للمولى الفناوى واما ما بعده من قوله مع المبالغة
في تجريد القران وتفريده بالكتب في المصاحف
فلم يكتب فيها الا القران حتى لم يكتب امين مع اشدة

تشدد الصالة بحسب المعنى مع الفاتحة فمعناه
ان ما ليس بكلام الله ليس في المصاحف ويعكس
هذا بعكس النقيض الى ان كل ما في المصاحف كلام
الله ينتج المطلوب تقرير الكلام ان البسملة مثبتة في
المصاحف بالاجماع وكل ما هو مثبت في المصاحف
فهو كلام الله فالبسملة كلام الله واما سند من قال
انها ليست من اول شئ من السور ولا اية تامة من
كتاب الله فما رواه الفقيه ابو الليث نصر بن
محمد بن ابراهيم السمرقندى حيث قال حدثنا الخليل
بن احمد قال حدثنا السراج قال حدثنا قتيبة
بن سعيد قال حدثنا خالد عن داود عن عامر قال
كان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يكتب
باسمك اللهم فلما نزلت سورة هود بسم الله مجريها
ومرسيها كتب بسم الله فلما نزلت سورة بنى اسرائيل
قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن كتب بسم الله الرحمن فلما

نزلت سورة النمل انه من سليمان وانه بسم الله
الرحمن الرحيم كتب بسم الله الرحمن الرحيم قال
الفاضل ابن كمال فى هذا الخبر دلالة على انه ليس
من اول كل سورة ولكنها بعض اية من كتاب الله تعالى
فى سورة النمل وقالوا اللطف فى عدم كونها اية
تامة ان لايكون للجنب والحائض والنفساء ممنوعين
عنه عند كل امر ذى بال كالشهادتين لم تجتمعا فى
القران فى موضع واحد لئلا يتم اية وربما يحتضر
الجنب ونحوه فلا يمكنه التكلم بها عند اخر عمره انتهى
واما التمسك بالاحاديث الكثيرة والاجماع المذكورين
فيتخلص عن هذا المضيق بقصد التبرك عند قراءة
البسملة عند الامر المذكور وللقصد والنية مدخل
عظيم فى مثل ذلك الا ترى انهم كيف التجاوا اليه فى
التخلص عن لزوم كون ما كان موزونا من الايات
والاحاديث شعرا مع كونه ممنوعا منه صلى الله تعالى

تعالى عليه وسلم لقوله تعالى وما علمناه الشعر
وما ينبغى له الى غير ذلك من الايات والاحاديث
الدالة على ذلك قوله والباء عطف على قوله بسم
الله الرحمن من الفاتحة فالاول لبيان حال المجموعه
والثانى لبيان جزئه فكانه قال اما ذاته فمن
الفاتحة واما بائه فمتعلقة بكسر اللام بمحذوف
فاللام فيه عوض عن المضاف اليه او للعهد و
قوله متعلقة خبر لقوله الباء وتانيثه للاشعار
بما اشتهر وصرح به الجوهرى من ان حروف
الهجاء يذكر ويؤنث اى اسماء حروف التهجى مؤنث
سماعى لكن من القسم الذى لا يجب فيه التانيث
فان من المؤنث السماعى ما يجب فيه التانيث
صرح به ابن الحاجب فى منظومته المعمولة لبيان
ذلك والمعنى ان الباء وحدها او مع مدخولها
على انه من ذكر الجزء وارادة الكل متعلقة بمحذوف

فعلى الاول معنى تعلقها بالمحذوف انها تفضى وتجر
معنى الفعل المحذوف الى مدخولها وتسلطه عليه
ولولاها لما تسلط عليه وما تعدى اليه كما اشتهر
من ان الفعل اللازم يتعدى بحرف الجر ولذلك
تسمى حرف الاضافة والجر لكن الجر على هذا بالمعنى
اللغوى ومدخولها مجرور اليه لا مجرور وقيل
تسمى حرف الجر لان عملها الجر بالمعنى الاصطلاحى
ومدخولها مجرور بهذا المعنى ايضا وانها عامل
معنى فى الفعل فهى من توابعه ولواحقه والتابع
متعلق بالكسر وليس للفعل فيها عمل حتى يجوز الفتح
لكن عند اعتبارها مع مدخولها يعمل فيها النصب
محلا على المفعولية الغير الصريحة على القول المرجح
وح يمكن القول بفتح اللام كما جاز على الثانى وهو
كونها مع مدخولها متعلقا وظرفا اما لغوا فى محل
النصب على المفعولية للفعل المحذوف والمفعول

والمفعول متعلقا بالكسر بالفعل وجواز الفتح بناء
على ان الفعل قد عمل فيه كما فى قولهم احوال المتعلقات
الفعل حيث جاز فيه الكسر والفتح بهذين الاعتبارين
واما مستقرا متعلقا بمحذوف تعلق المعمول بعامله
كما يعلم مما ذكره البصريون فى الاستدلال على كون
متعلق الظرف المستقر فعلا والمحذوف ح اما فعل
كما هو راى البصرية وعليه قول ابن الحاجب وما
وقع ظرفا فالاكثر على انه مقدر بجملة واما اسم فاعل
كما هو راى الكوفيين وابهام المص المحذوف ليشمل
هذا الاخير وقول المص فيما يأتى او المبدائى ايماء
الى هذا والظرف على تقدير كونه لغوا جملة واحدة
فعلية واما على تقدير كونه مستقرا فجملتان
اسمية كبرى وفعلية صغرى اى ظرفية مختصرة
عن الفعلية كما قيل الظرفية اختصار الفعلية تقديره
اى تقدير بسم الله الرحمن الرحيم بسم الله اقرأ او

انلو بمعنى اقرء على ما فى الكشاف تركه المص اختصارا
وهذا اختيار لما هو المعتمد من ان تقديره فعلا اولى
من مطلق الاسم ومؤخرا خاصا اولى من المقدم الخاص
والعام المؤخر كما يشير اليه بقوله وذلك اولى الخ
واشار الى دليل التقدير المذكور بقوله لان الذى
يتلوه اى يتبع بسم الله الرحمن الرحيم ههنا وهو
من التلو بمعنى التبع لا بمعنى نحو القراءة فى القاموس
تلوته كدعوته ورميته تلوا كسموا تبعته وتركته
ضد وخذلته والقرآن قرئته قوله مقروء خبر لان
عند البصريين ولدخولها عند الكوفيين كما مر وحاصل
الدليل ان الذى يعقب بسم الله الرحمن الرحيم وهو
الحمد لله رب العالمين الخ مقروء اى نظم يتعلق به القراءة
ايضا فكونه مقروء قرينة لاقرء وانما احتيج الى
القرينة المعينة للمراد لان مطلق وجود الجار وان كان
مقتضيا لوجود الفعل وتقديره ليجر معناه الى ما بعده

بعده الا انه لا يقتضى تعيينه فلا بد له من قرينة
اخرى وهى ههنا كون ما بعد بسم الله الرحمن الرحيم
مقروء قيل الانسب ان يقول لان الذى يتلوه قراءة
لان المقصود افتتاح القراءة بالتسمية كما يدل عليه
قوله الآتى وكذلك يضمر كل فاعل ما تجعل التسمية
مبدء له واجيب بان المقصد من تلو المقروء تلو
القراءة لاستلزامه لها بناء على ان مدلول المشتق
الذات والحدث عبر به عنها رعاية للمجانسة بين
التالى والمتلو فان كل واحد منهما متلو صرح به السيد
السند فى حاشية الكشاف ولتكميل هذه المجانسة
عدل المص عن عبارة الكشاف لان الذى يتلو التسمية
مقروء فانه وان كان مراده من التسمية العبارة صح
اعنى بسم الله الرحمن الرحيم الا انها لما كانت محتملة
للمعنى المصدرى الغير المجانس للمقروء عدل عنه الى
قوله يتلوه ويختلج بالبال انه لو قال يتلو التسمية بدل

قوله يتلوه كما فى الكشاف واريد من التسمية المعنى
الظاهر اعنى المعنى المصدرى دون العبارة المخصوصة
وذكر بدل المقروء القراءة لتجانسا ايضا وسلم من
تكلف العدول عن القراءة الى المقروء ثم جعل
المقروء بمعنى القراءة ووافق التسمية التى تجعل مبدء
فى قوله وكذلك اى كما ان فاعل القراءة يضمر الفعل
المناسب لها المشتق منها وهو اقرء يضمر كل فاعل
اى يقدر كل من هو بصدد فعل له شان وشرف
ويريد ان يفعله ومفعول يضمر مضمر اى يضمر كل فاعل
فعلا اصطلاحيا يناسب ويوافق ما اى الفعل اللغوى
الذى تجعل التسمية مبدء له اى لذلك الفعل اللغوى و
لو قال كما ان كل فاعل يضمر ما تجعل التسمية مبدء له
ليكون تقدير الكلام هكذا هذا القارى او قارى
الفاتحة فاعل وكل فاعل يضمر ما تجعل التسمية مبدء
له وينتج من الضرب الاول من الشكل الاول ان هذا القارى

القارى يضمر ما تجعل التسمية مبدء لكان له وجه
وان شئت قلت قوله ما فى ما تجعل التسمية بتقدير
مضاف اى يضمر مناسب ما تجعل التسمية الخ فلشدة
المناسبة وكمال الموافقة جعله المص نفس ما يضمره
الفاعل مع انه ليس نفس ما يضمره بل ما يضمره هو الفعل
الاصطلاحى المناسب للفعل اللغوى مناسبة الكل
لجزئه ولا يبعد ان يستفاد من هذه المناسبة كون
الفعل المقدر مضارعا لان ما بصدده الفاعل المذكور
ليس بموجود عند ذكر البسملة فلا يناسبه الفعل الماضى
مع ما فيه من ايهام الكذب ولو بحسب الصورة نعم
لاحتمال الانشاء المعنوى كما قالوا فى الحمد لله وذلك
اى اضمار الفعل الموافق الذى هو فيما نحن فيه اقرء
اولى من ان يضمر فى الكلام ابدء وهذا رد لما ذهب
اليه بعض النحاة من ان تقدير الابتداء اولى مستدلا
عليه بان الابتداء شامل لخصوصيات جميع الافعال

فهو اولى بالتقدير كما ان النحاة يقدرون متعلق
الظرف المستقر فعلا عاما عند عدم قرينة الخصوص
والصرفيون يجعلون ميزان الافعال الفاء والعين
واللام لانه اعم الافعال واشار الى مرجحية اضمار
ابدء المستلزمة للاولوية المذكورة بقوله لعدم
ما يطابقه اى لا يوجد بعد بسم الله شئ يطابق
ابدء ويوافقه من جهة اللفظ والمعنى حتى يكون قرينة
عليه لان ما بعده الحمد لله وهو ليس بمبدء به بل
المبدء به الحقيقى هو بسم الله بخلاف تقدير اقرء فان
ما بعد بسم الله الرحمن الرحيم وهو الحمد لله الخ مقروٌ
وقراءة هى قرينة حالية على اقرء المقدر قوله ولما يدل
عليه عطف على يطابقه اى ولعدم قرينة تدل
على ابدء كما كانت القراءة قرينة على اقرء والمحشى
الاسفراينى قد حمل المطابقة على عدم وجود هذا
الاستعمال اعنى تعلق اسم الله بالابتداء حيث قال فى تعليل

تعليل قوله لعدم ما يطابقه اذ لا يوجد تعلق اسم
الله بالابتداء ويوجد تعلقه بالقراءة كما فى قوله
تعالى اقرء باسم ربك ولا يخفى عليك انه ان اراد
عدم وجوده فى القران فممكن وان اراد مطلقا فغير
مسلم ففى الحديث كل امر ذى بال لم يبدء فيه بسم الله
واما تعلق الباء بالابتداء فثابت فى قوله عليه الصلوة
والسلام ابدء وابما بدء الله به ولكن على ما ذكرناه
يكون مجموع عدم المطابقة وعدم الدال علة واحدة
لمرجحية ابدء وارجحية اقرء وعلى ما ذكره يكون كل
واحد منهما علة مستقلة ثم قال وقوله وما يدل عليه
عطف على ما يطابقه اى لعدم قرينة يدل عليه اذ لا
قرينة الا المقارنة بالفعل اى مقارنة البسملة بالفعل
المشروع فيه ولقائل ان يقول بان هذا الحصر ممنوع لجواز
ان يكون كون المقام مقام الابتداء قرينة على تقدير الفعل
الذى هو ابدء ثم قال وهذه اى المقارنة بالفعل داعية

الى تقدير الفعل اى الفعل الاصطلاحى الموافق المناسب
للفعل المشروع فيه وهو اقرء المناسب للقراءة
لا تقدير الابتداء به اى بالفعل يريد ان مقارنة
البسملة للقراءة قرينة داعية الى تقدير اقرء لا الى
تقدير ابدء اذ الكلام فى ترجيح تقدير اقرء على ابدء
لا على ابتدائى فان ترجيح تقديره عليه ما ياتى من قوله
او ابتدائى وهو عطف على ابدء فهو فى حيز من
التفضيلية اى ذلك اولى من ان يضمر ابتدائى يعنى
ان تقدير الفعل الخاص الموخر اولى من الفعل العام
الموخر ومن الاسم العام الموخر ايضا واختاره
على قرائنى مع ان اولويته منها يستلزم اولويته منه
بالطريق الاولى من غير عكس وكانه لهذا قال
الاسفرائنى الاولى ان يقول قرائنى موافقة لابدء
من حيث اللفظ ومن حيث العموم ومراعاة للقرب
لزيادة اضمار وتقدير فيه اى فى ابتدائى فانه مع

مع قطع النظر عما ذكر فى ابدء من عدم ما يطابقه
ويدل عليه فيه زيادة اضمار لان حروف ابتدائى
وحده اكثر من حروف اقرء وزيادة الاضمار بدل
على مرجوحيته ابتدائى المستلزمة لارجحية اقرء
ولا عبرة لكون اقرء كلاما دون ابتدائى فان الضمير
فى اقرء ليس بحرف بل امر اعتبارى وكونه كلاما
باعتباره فكيف مع الخبر المحذوف اعنى ثبت
او ثابت الذى اول به الظرف المستقر اعنى بسم الله
واما عدم جعل ارباب المعانى اعتبار الفعل العام
من قبيل الحذف حتى جعلوا قول الشاعر فانك
الذى هو مدركى من قبيل المساواة دون الايجاز
كما ذكره الاسفرائنى فانما هو لوجود النائب مناب
المحذوف والا فانهم قد صرحوا بان متعلق الظرف
المستقر محذوف وجوبا وعليه مدار الفرق بين اللغو
والمستقر بل لقائل ان يقول انه على رادة اكثرية

الحروف لا يتم كلام المص الا بهذا الاعتبار ويمكن
ان يقال المراد بزيادة الاضمار تكرر الاضمار اذ فيه
اضماران اضمار ابتداى واضمار الخبر المحذوف و
لذلك اخره عن ابدء فان الاضمار في ابدء واحد
بل يمكن ان يستفاد رجحية اقرء على ابتداى من
ارجحيته على ابدء فانه اذا كان راجحا على ابدء مع
مساواته له فبالطريق الاولى يكون راجحا على ابتداى
الكثير الاضمار وح يكون قوله او ابتداى من قبيل
التصريح بما علم ضمنا او التزاما وقال المحشى الاسفرائنى
ويرجح تقدير ابتداى موافقته لقوله تعالى بسم الله
مجريها ومرسيها بناء على القول بكون بسم الله خبرا
لقوله مجريها ودلالته على الاستمرار انتهى اقول نعم
لكن الاول معارض بقوله تعالى اقرء باسم ربك
والثانى بعدم ما يطابقه ويبقى لاقرء قلة الاضمار
قوله وتقديم المعمول عطف على قوله الباء متعلقة او

او على متبوعه فهذا القول ايضا من جملة بيان لجزء
البسملة اى تقدير المقدر كائنا من كان المعمول الذى
هو المجرور المذكور فى بسم الله على مذهب او مجموع
الجار والمجرور على اخر على عامله وهو اقرء مثلا
فهو من اضافة المصدر الى المفعول والفاعل محذوف
وذكر المعمول ليشمل المذهبين ولذا لم يقل وتقديمها
بارجاع الضمير الى الباء فى قوله والباء الخ ولو باعتبار
كونها عبارة عن الظرف ولئلا يتوهم ان المعمول
هو الباء وحدها مع انه لم يقل به احد والاضافة
للعهد اى التقديم المستفاد من قوله تقديره بسم الله
اقرء حيث قدم المعمول وهو بسم الله واخر العامل
المحذوف وهو اقرء وكذلك الحكم فى كل معمول وعامل
فى هذا المقام اعنى مقام الابتداء الذى اشار اليه المص
بقوله ههنا اذ المراد منه كل تسمية جعلت مبدء لهم
اى فعل كان لا خصوص تسمية القراءة فهو للاحتراز

عن قوله تعالى اقرء باسم ربك حيث قدم فيه
العامل على المعمول لاعما لوى تسمية القراءة وهو
ظه لكن الاحتراز عنه مبنى على كون باسم ربك
متعلقا باقرء كما ذهب اليه صاحب الكشاف واما
اذا جعل باسم ربك متعلقا باقرء الثانى كما ذهب
اليه صاحب المفتاح كان مثل ما نحن فيه اوقع اكثر
وقوعا فى محله وفى نسخة اوقع فى النفس وهو خلاف
الظه اذ المعنى ان تقديم المعمول ههنا اهم كما فى
الكشاف من تاخيره على عامله الا ان يؤول بما ذكرنا
والحاصل انه وان كان مرتبة العامل مقدمة على
مرتبة المعمول فكان الاصل تقديمه عليه لكنه خولف
هذا الاصل ههنا فقدم المعمول لانه اوقع وذكر المص
للاوقعية وجوها اثنان منها نظير والباقى دليل
فالنظير الاول ما اشار اليه بقوله كما فى قوله تعالى
بسم الله مجريها ومرسيها قدمه على النظير الثانى لاتحادهما

لاتحادهما من حيث المعمول فانه فيهما شئ واحد
وهو بسم الله لكن النظير مبنى على كون المجرى والمرسى
مبتدئين وبسم الله خبرا قدم عليهما لافادة الاختصاص
اى اجراء السفينة وارساؤها بسم الله لا بنحو هبوب
الرياح والمرساة المسماة بالفارسية لنكر كما توهمه
اهل العرف واما اذا كان بسم الله متعلقا باركبوا
والمعنى اركبوا مسمين الله او قائلين بسم الله وقت
اجرائها وارسائها اى اثباتها من رست السفينة
ترسو رسوا وقفت على البحر فليس مما نحن فيه وكانه
لهذا عدل المص عن عبارة الكشاف والدليل عليه
اى على افادة التقديم الاختصاص قوله تعالى بسم الله
مجريها ومرسيها فانه اذا ظهر الاحتمال الخفى لا استدلال
(انتهى كلام الكشاف)
ومما سبق من البناء المذكور علم ان النظير فى مجرد كون
التقديم لافادة الاختصاص وقع وان كان المقدم فيما
نحن فيه معمولا وفى النظير خبرا بناء على ان معمول

المصدر لكونه عاملا ضعيفا لا يتقدم عليه لكنه
غير قادح في الاستشهاد كما لا يقدح فيه كون القصر
فيما نحن فيه قصر افراد وفي النظير قصر قلب بل يكفي
فيه كون القصر فيهما مستفادا من تقديم ما حقه
التاخير وذلك لان رتبة الاستشهاد دون رتبة
الاستدلال فكفى فيه الاحتمال على خلاف الاستدلال
ولولا هذا فلقائل ان يقول ان استدلال الكشاف
ايضا مبني على كون المجرى والمرسى مبتدئين والثاني
قوله وقوله بالجر عطف على مدخول في اي وكما في
قوله تعالى اياك نعبد حيث قدم المعمول لانه لافادته
الاختصاص اوقع ولا يقدح في نظريته كون المعمول
المقدم فيه مفعولا صريحا وفيما نحن فيه غير صريح كما لا
يقدح كون القصر فيما نحن فيه اضافيا بالنسبة الى
اسم اللات والعزى وفي اياك نعبد حقيقيا اذ المعنى
نخصك بالعبادة بمعنى ان العبادة مقصورة عليك

عليك لا نتجاوز الى غيرك وكذا لا يقدح كون
القصر فيه من قصر الصفة على الموصوف وفيما نحن
فيه وكذا في الاستشهاد الاول قصر الموصوف على
الصفة لان القراءة والاجراء والارساء مقصورة
على وصف كونه بسم الله كما قالوا في الحمد لله فقد
قال التفتازاني في المطول في مباحث تعريف المسند
ان تعريف الجنس في الحمد لله يفيد قصر الحمد على الاتصاف
بكونه لله ثم اشار المص الى دليل الاوقعية المذكورة
بقوله لانه اي تقديم المعمول اهم وارجاع ضمير انه الى
التقديم هو المناسب بقوله الاتي وادل على الاختصاص
فان الادل هو تقديم المعمول فكان الاهم ايضا تقديمه
لكن اهمية تقديم المعمول نشاءت من شرافة المعمول
واليه اشار المحشي عصام الدين بقوله لشرفه اي
المعمول الذي هو الاسم المضاف الى الله في بسم الله
لانه المعمول على ما هو المختار من كون المفعول به في الظرف

اللغو هو المجرور وحده ولانه الذى اكتسب الشرافة
من اضافته الى الله دون مجموع الجار والمجرور واما
لفظة الله وان كان هو الاشرف على الاطلاق الا انه
ليس بمعمول حتى يتوهم عود ضمير شرفه اليه فقد علم
ان ما اورده الفاضل عبد الرحمن على الاسفرايني حيث
قال قوله لشرفه يوهم انه جعل ضميره لانه راجعا الى الله
مع ان عطف قول المص وادل على الاختصاص يدفعه
بل يعين رجع الضمير الى التقديم ليس بوارد لان
عطف ادل على اهم لا يمنع كون الضمير المجرور فى قوله
لشرفه راجعا الى الاسم المضاف الى الله الذى هو المراد
من المعمول فى القول المذكور بل كونه له هو الظاهر لقربه
بالنسبة الى التقديم ولانه المذكور فى كلام المص دون
لفظة الله فالقول بالايهام المذكور نشاء من الغفلة
عن هذا وعن الشرافة المكتسبة ومقصود الاسفرايني
هو الاشارة الى ما نقله التفتازاني عن الشيخ فى دلايل

دلايل الاعجاز من انا لم نجدهم اعتمدوا فى التقديم
شيئا يجرى مجرى الاصل غير العناية والاهتمام لكن
ينبغى ان يفسر وجه العناية بشئ ويعرف فيه معنى
وقد ظن كثير انه يكفى ان يقال انه قدم للعناية
من غير ان يذكر من اين كانت العناية ولم كان
اهم هذا كلامه فبين المحشى المذكور وجه كون
تقديم المعمول اهم بشرف المعمول فلا غبار على كلامه
من هذه الجهة لكنه ذكر لاهمية تقديمه وجها آخر
فقال ولكون الرد على المشركين بابتدائهم باسماء اصنامهم
منوطا على الاختصاص المستفاد منه اى من التقديم
انتهى كلامه وهو من فضول الكلام لانه مستفاد من
قول المص وادل على الاختصاص اذ جعلناه كالامور
الآتية وجوها للاهمية فجعلنا عطفها على اهم من
عطف السبب على المسبب لا وجوها للتقديم بقرينة عدم
اعادة لام التعليل فيها وان كان ظاهر العبارة يشعر

بكونها وجوها مستقلة للتقديم كالاهمية ولعل هذا
هو الذى فهمه المحشى عصام الدين من كلام المص بقرينة
تعرضه لوجه الاهمية كما مر اذ لو فهم ان المقصود من
ذكر الامور المذكورة بيان الاهمية لم يكن له جهة حسن
كما مر لكن كونها وجوها للاهمية ممكن كما مر بل عليه
اقتصر بعض ارباب الحواشى حيث قال قوله ادل واوفق
وادخل معطوفات على اهم بيانا لوجه الاهمية انتهى
ثم انه اورد على المص انه لا دلالة فى التاجز على الاختصاص
فكيف يصح وصف التقديم بكونه ادل وبان هذه الصيغة
وما بعدها مثلا من صيغ افعل التفضيل وقد استعملت
بلا احد الامور الثلثة واجيب عن الاول بانه لا يبعد
ان يستفاد الاختصاص من التقييد اى تقييد الاسم
بالاضافة الى الله تعالى وفيه تامل وعن الثانى بان
المفضل عليه اذا علم وكان افعل خبرا جاز ذلك الاستعمال
كما فى الله اكبر وقوله ان الذى سمك السماء بنى لنا بيتا

بيتا دعائمه اعز واطول وبان هذه الصيغ جردت
عن معنى التفضيل واولت باسم الفاعل او الصفة
المشبهة او صيغة النسبة كما قيل فى قوله تعالى
وهو اهون عليه اذ ليس شئ اهون عليه من شئ
وقوله و بعولتهن احق بردهن اذ ليس لغير بعولتهن
حق فى الرد وهذا الاخير بدفع السوال الاول ايضا و
ادخل اى اكثر مدخلا فى التعظيم اى تعظيم المعمول الذى
هو الاسم فى بسم الله فاللام عوض المضاف اليه وفى
تعظيم الاسم بالتقديم تعظيم للمسمى ولذا حمل سبح اسم
ربك على ظاهره لان بين اللفظ والمعنى كمال الاتصال
حتى ينتقل الذهن منه اليه ولذا قيل كل حكم ورد على
لفظ فهو على مدلوله او تعظيم مدلول المعمول وانما قال
ادخل لان فى مطلق الاستعانة والتبرك باسم الشئ تعظيما
لذلك الشئ قدم او اخر وزيادته حصلت من تقديمه
بناء على ما هو الغالب فى الترتيب الذكرى فى السطرى من

تقديم الاعظم فالاعظم والاشرف فالاشرف والاهم
فالاهم كما ذكره البيانيون فى تقديم المسند اليه ونحو
والفقهاء فى تقديم قريش فى الدفتر حيث قالوا يندب
للامام ان يكتب قريشا اولا الاقرب فالاقرب الى النبى
صلى الله تعالى عليه وسلم فيقدم بنوهاشم وبنو
مطلب واما فى الترتيب الغير الذكرى فقد يقدم الاشرف
كما يفعل فى معايدة السلطان من تقديم شيخ الاسلام
على سائر العلماء وقد يقدم غيره كما يفعل عند ركوب
الامراء والسلاطين من تاخير الاشرف وتقديم غيره و
اوفق للوجود الخارجى النفس الامرى فان اسمه تعالى
مقدم بالشرف وبالزمان وبالطبع نظرا الى الآلية الآتية
على القراءة لان مسماه مقدم بالذات على جميع الاشياء
اولان البسملة هو الجزء الاول والآية الاولى من الفاتحة
المقروة كما يدل عليه قوله الصلوة والسلام فاتحة الكتاب
سبع آيات اوليهن بسم الله الرحمن الرحيم ولان الابتداء

الابتداء بالاسم مقدم على الابتداء بالفاتحة مثلا
لما فى حديث الابتداء فعلى تقدير تقديم الاسم الذى
هو المعمول او البسملة المشتملة عليه على الفعل الدال
على القراءة تضمنا يوافق الوضع والوجود الذكرى
الوجود الخارجى اشد موافقة كما قال اوفق للوجود
وانما قال اوفق لان اسم الله كما انه موجود قبل القراءة
كذلك موجود بعدها فيمكن ان يقال ان التاخير ايضا
يوافق الوجود من حيث ان اسمه تعالى يذكر بعد القراءة
ولكن القارى لما كان بصدد ابتداء القراءة كان المناسب
له ملاحظة الابتداء دون الانتهاء ولذا قال اوفق
صرح به المحشى شيخ زاده لكن يرد عليه انه على هذا
لايكون للمفضل زيادة الموافقة كما يرد على المعنى الثانى
لكون الاسم مقدما انه لايكون للمفضل عليه اصل
الموافقة وح يكون اوفق كقوله ادل على الاختصاص
ويكون جوابه جوابا له كيف اى كيف لايكون اسمه تعالى

مقدما على القراءة والحال انه قد جعل اى اسمه تعالى
آلة لها للقراءة ومعلوم ان الآلة مقدمة بالطبع على
ذى الآلة واورد على جعل اسم الله آلة لها بانه لا يصح
جعل اسم الله آلة لقراءة الفاتحة عند من يجعل البسملة
جزء من الفاتحة لانه يلزم ان يكون الشئ آلة لنفسه
وهو غير جائز لوجوب المغايرة بين الآلة وذى الآلة
وبانه يلزم من اطلاق الآلة التى هى الواسطة بين
الفاعل وبين منفعله على اسم الله ان يكون غير مقصود
بالذات بل بالتبع وهو مناف للتعظيم ويمكن الجواب
عن الاول بانه جوز كون بعض المسائل المنطقية آلة
لبعض وكون بعض المسائل الكلامية اصلا لبعض فليكن
هذا من ذلك القبيل بل الحق فى الجواب عنه وعن الثانى
ايضا ان يقال ان الآلية ليست على حقيقتها بل المراد عدم
تماميتها بدونه كما يلوح من قوله من حيث ان الفعل اى
فعل القراءة لان الكلام فيه او مطلقا لا يتم بكسر العين

العين كيفر ولا يعتد به ما لم يصدر باسمه تعالى
واشار الى دليل عدم التمامية بقوله لقوله عليه
الصلاة والسلام كل امر فى القاموس الامر الحادثة
والمراد كل فعل يراد بدئه والشروع فيه وقوله ذى
بال صفة للامر لا للكل والا لكان بالواو وفى القاموس
البال الحال والخاطر والحوت العظيم والمراد هنا
الاول والمعنى كل امر له حال وشأن ولم يكن مكروها
ولا محرما ان كان المراد مطلق البال الشامل للشرعى
وغيره وان كان المراد البال الشرعى لم يحتج الى هذا القيد
والاستثناء وعلى التقديرين فى تقييد الامر به اشارة
الى تعظيم اسمه المستلزم لتعظيمه تعالى حيث لا يصدر
به الا الامور التى لها خطر وشرف لكنه على الثانى اظهر
وتيسير على الناس حيث لم يؤمروا بالتسمية فى كل امر
مطلقا ولم يصدر بشئ كالصلوة بالتكبير ولم يكن ذكرا
محضا فلا ينبغى البسملة على الحرام والمكروه بل قالوا انها

على الحرام لذاته كمز ولا فى نحو الصلوة لانه صدر
بالتكبير ولا فى الذكر المحض وهو ما سيق لدعاء او ثناء
صرح بهذه القيود العلامة ابن حجر المكى وقوله لم يبدء
صفة ثانية للامر فيه اى فى ذلك الامر باسم الله
وفى رواية بالحمد لله وفى اخرى بذكر الله فهو اى
ذلك الامر ابتر اى ناقص البركة نقصان الدابة البتراء
المقطوعة الذنب قوله كل امر مبتدء متضمن لمعنى الشرط
بناء على ان قوله لم يبدء صفة للنكرة اعنى قوله كل
امر ولذا ادخل الفاء فى خبره اعنى فهو ابتر وهو تشبيه
بليغ بحذف اداة التشبيه او استعارة كما فى زيد اسد
ان كان الابتر موضوعا خاصة للحيوان المقطوع الذنب
ولم ينقل منه قبل ورود الحديث وما يتوهم من التعارض
بين حديثى الابتداء فقد دفع بحمل الابتداء على العرفى
الممتد الذى يسعهما وبحمله فى حديث البسملة على الابتداء
الحقيقى وفى حديث الحمدلة على الاضافى بالنسبة الى ما بعده

ما بعده بقرينة الوقوع فى النظم الكريم كذلك وبحمل
الباء فى الحديثين على الاستعانة او الملابسة فان
الاستعانة باحدهما مثلا لا ينافى الاستعانة بالاخر
بخلاف البدء الحقيقى فانه لا يتصور بشيئين واقول
وبالله التوفيق يمكن دفعه ايضا بان المراد من بسم الله
والحمد لله فى الحديثين ليس هذين اللفظين المخصوصين
كما هو الظاهر بل المراد منهما ذكر الله على ان يكونا من قبيل
ذكر الخاص وارادة العام بقرينة ما روى عن ابى هريرة
لا يفتح فيه بذكر الله كما ان كلمة احديهن فى قوله عليه
الصلوة والسلام اذا ولغ الكلب فى اناء احدكم فاغسلوه
سبعا احديهن بالبطحاء قرينة على ان الاولى والاخرى
فى حديثى التعفير اعنى قوله عليه الصلوة والسلام اذا
ولغ الكلب فى اناء احدكم فاغسلوه سبعا اوليهن بالتراب
وقوله اذا ولغ الكلب فى اناء احدكم فاغسلوه سبعا
اخريهن بالتراب ليسا على معناهما بل بمعنى احديهن على

ان يكونا من ذكر الخاص وارادة العام فكما اندفع بهذا
تعارض الحديثين في محل التراب من غير حاجة الى القول
بتساقطهما فيه كما قاله بعض الفقهاء الشافعية
كذلك اندفع بذلك ظاهر التعارض بين حديثي الابتداء
في محل التسمية ثم قيل البسملة امر ذو بال فيقتضي بسملة
اخرى وهكذا فيتسلسل اقول كلمة كل وان كان تفيد
الاحاطة بجميع افراد مدخوله ولذا قيل كل رمان
ماكول كاذب لكن العقل مخصص لها بما عدا البسملة فانه
عليه الصلوة والسلام حث على جعل البسملة في اول الامور
والعقل الجزمية بان الشئ لا يجعل مبدء لنفسه خصصها
بما عداها كما خصص قوله تعالى الله خلق كل شئ بما سوى
ذاته وصفاته واجيب ايضا بانه تسلسل في الامور الاعتبارية
وهو غير محال لعدم جريان برهان التطبيق الا في الامور
الموجودة المجتمعة في الوجود الخارجي كما حقق في موضعه
بل غير موجود لان الالفاظ تتالف من اصوات غير قارة

قارة لا يمكن اجتماعها في الوجود كما سيصرح به المص
ولانقطاعه بقطع الاعتبار بقي ان العلامة ابن حجر
والمحشي فسر و وصاحب الكشف قالوا انا لم نجد هذا
الحديث بهذا اللفظ فكانه رواية بالمعنى او لعل المص وجده
فمن حفظ حجة على من لم يحفظ ولما اختار كون الباء
للاستعانة كما اشار اليه بقوله وقد جعل الله لها
من حيث الخ اشار الى تمريض كونه للمصاحبة والملابسة
كما هو مختار الكشاف حيث قال بعد حكمه بان الباء
في بسم الله للمصاحبة وهذا اي كونه للمصاحبة والملابسة
اعرب اي ادخل في لغة العرب واحسن بقوله وقيل
الباء للمصاحبة والمعنى متبركا باسم الله اقرء وهذا
عطف على قوله جعل الله لها بحسب المعنى فكانه قال
الباء للاستعانة وقيل الباء الخ واعاده مظهرا لطول
الفصل وعدم كون المعطوف عليه مذكورا لم يرد ان تقدم
بسم الله صلة التبرك المحذوف حتى يكون بسم الله ظرف

لغو كما انه لغو على تقدير كونه للاستعانة على ما ا
اشتهر بل اراد من تقديم ان ملابسة القراءة باسم الله
انما هي على وجه التبرك به لا على وجه الاستعانة او
غيرها فقوله متبركا ابراز للمتعلق الخاص للظرف المستقر
الواقع حالا من فاعل اقرء ورجح السيد الشريف مختار
الكشاف فقال اما انه اعرب وافصح وابين فلان باء
المصاحبة والملابسة اكثر استعمالا من باء الاستعانة
واما انه احسن اى اوفق لمقتضى المقام فلوجوه الاول
ان التبرك باسم الله تادب وتعظيم له بخلاف جعله
آلة فانها متبذلة وغير مقصودة بذاتها الثاني ان
ابتداء المشركين باسماء الهتهم كان على وجه التبرك
فينبغي ان يرد عليهم في ذلك بالتبرك باسم الله الثالث
ان الباء اذا حملت على المصاحبة والمعية كانت ادل
على ملابسة جميع اجزاء الفعل لاسم الله من باء الاستعانة
الداخلة على الآلة الرابع ان التبرك باسم الله معنى مكشوف

مكشوف يفهمه كل احد ممن يبتدء به في اموره والتاويل
في كونه آلة لا يهتدى اليه الا بنظر دقيق الخامس ان كون
اسم الله آلة للفعل ليس الا باعتبار انه يتوسل اليه
ببركته فقد رجع بالآخرة الى التبرك وليس في اعتباره
اى اعتبار كون الاسم آلة زيادة معنى يعتد به ومن
الافاضل من نصر المص فقال وللمصنف في الاول منع الاكثرية
فيهما اثباتها وفي الثاني بان تلك الجهة غير ملحوظة
بل الملحوظ جهة كون الفعل غير معتد به شرعا ما لم يصدر
به كما مر وفي الثالث المنع بتجويز كون مرادهم الاستعانة
وفي الرابع نقول ان الاستعانة تدل على ان الاستعانة
باسمه في جميع اجزاء الفعل وفي الخامس نقول ان العبرة
للخواص لا للعوام والدقة من اسباب الترجيح وفي السادس
نقول ان جعله آلة يشعر بان له زيادة مدخل في الفعل
ويشتمل على جعل الموجود لفوات كماله بمنزلة المعدوم
قوله وهذا اى بسم الله سواء كان الباء فيه للاستعانة

او المصاحبة بقرينة الخبر فان المقول على السنة العباد
كلام الله قاله على لسان العباد كما ستسمع نظيره لا
كما يوهمه كلام المحشي خسرو من تخصيص الاشارة في
هذا الى متبركا بسم الله ودفعه ظن انه ميل من المص
الى مسلك الكشاف بانه من مقول قيل واحالته
الاستعانة التي هي مختار المص الى المقايسة فانه مع
قطع النظر عن كونه مخالفا لما يدل عليه كلام الاسفرايني
حيث قال انه رد لما يتجه انه كيف قال الله متبركا بسم الله
اقرء او باستعانته اقرء تخصيص من غير مخصص كيف
والاستعانة ادعى الى هذا الرد واقدم بل من غير فائدة
فانه لو تخلص من هذا بهذا فكيف تخلص عما يوهمه
قول المص ليعلموا كيف يتبرك باسمه تعالى فانه موهم
بانه اختار مذهب الكشاف فلعل الحق في الدفع ان
ذكر التبرك في الموضعين اشارة الى ان المقصود من الاستعانة
والمصاحبة لاسمه تعالى هو التبرك وتحصيل البركة كما يشير

كما يشير اليه عليه الصلوة والسلام بذكر الابتر بمعنى
ناقص البركة عند ترك ذكر اسمه تعالى وما بعده الى
اخر السورة كما في نسخة بقرينة قوله في اخر الجواب
ويستدل من ضله وبالجملة ان قوله هذا وما بعده مقول
الخ جواب عما يقال كيف قال الله بسم الله وكيف قال
اياك نعبد واياك نستعين وهو منزه عن ذلك وحاصل
الجواب ان هذا وامثاله مثل ما في حديث مسلم يقول
الله على لسان عباده سمع الله لمن حمده مقول على السنة
العباد ونظيره ما اذا امر السلطان بارسال مكتوب الى
احد فيقول الكاتب على لسان آمره ان لم تفعل كذا وكذا
افعل بك كذا وكذا ثم كانه قيل ما الحكمة والمصلحة
في القول على السنة عباده فقال في جوابه ليعلموا اي العباد
كيف يتبرك باسمه كما في بسم الله الرحمن الرحيم فهو تعليم
له تعالى عباده بكيفية التبرك وما بعده ولذا سمي تعليم
المسئلة كما مر وكيف يحمد على نعمه كما في الحمد لله رب العالمين

وكيف يسئل من فضله كما فى قوله اهدنا الصراط المستقيم
قوله وانما كسرت الخ عطف على قوله والباء متعلقه
فهذا ايضا من جملة احوال اجزاء البسملة وكلمة انما تفيد
الحصر كما يفيده كلمة الا بعد النفى والحصر فى الصورتين
فيما بعد الا الملفوظة او المقدرة قال المص فى منهاج
الوصول الى علم الاصول انما للحصر لان ان للاثبات
وما للنفى فيجب الجمع على ما امكن وقد قال الاعشى ولست
بالاكثر منهم حصى اى عددا وانما العزة للكاثر والفرزدق
وانما يدافع عن احسابهم انا او مثلى انتهى كلامه وحاصله
اثبات كونها للحصر كما هو المشهور الذى ذهب اليه
اهل اللغة والبيانيون حيث عدوها احد طرقه الاربع
المشهورة عندهم بوجهين الاول ان انما مركبة من ان
وما وان فى الاصل للاثبات وما فى الاصل للنفى فبعد
التركيب ينبغى القول ببقاء كل واحد منهما على معناه اذ
الاصل ابقاء ما كان على ما كان وح يجتمع النفى والاثبات

والاثبات فى كلمة انما باعتبار معناه الاصلى والفرعى
نظرا الى الابقاء فحمل الاثبات على اثبات الحكم المذكور
او للمذكور والنفى على نفى الحكم المذكور او للمذكور دفعا
للتناقض وهذا معنى الجمع بقدر الامكان المرموز اليه
بقوله على ما امكن والوجه الثانى الاستدلال بكلام
الفصحاء واما معارضة بعض الاصوليين بقوله تعالى
انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم حاصلها
انه لو كانت انما للحصر لزم ان لا يكون الذين لا يخاف
قلوبهم عند ذكر الله مؤمنا مع انه مؤمن فمدفوعة بان
المراد من المؤمنين فى هذه الاية المؤمنون الكاملون كما
فى قوله عليه الصلوة والسلام لا يكون احدكم مؤمنا
حتى يحب لاخيه ما يحب لنفسه فاللازم من هذه الاية
عدم كمال ايمان من لا يخاف عند ذكر الله لا عدم اصل
ايمانه والضمير المستتر فى كسرت عايد الى الباء فى قوله
والباء متعلقة او فى قوله او الباء للمصاحبة ومن

حق الحروف المفردة اى التى جاءت على حرف واحد
كواو العطف وتاء القسم وكاف التشبيه وسين
التسويف الى غير ذلك فاراد من الحرف ما هو مقابل
الاسم والفعل من حروف المعانى لا ما يتركب منه
مطلق الكلمة الشاملة للاسم والفعل والحرف من
حروف المبانى التى يتركب ويبنى منها الكلم ومن المفرد
مقابل المركب لا مقابل المثنى والمجموع ولا مقابل
المضاف ولا مقابل الجملة ولا مقابل المشترك لكن
بالمعنى اللغوى اذ المفرد المقابل للمركب بالمعنى الاصطلاح
ما لا يراد بالجزء منه الدلالة على جزء معناه لا ما ليس
للفظه جزء اصلا كما هنا وقوله ان يفتح اى ان يبنى على
الفتح فى تاويل المصدر على انه مبتدء خبره الظرف المتقدم
او فاعل له وانما كان من حقها ذلك لانها مبنية والاصل
فى البناء السكون اما لانه لما كان مقابلا للاعراب
الذى يكون بالامر الوجودى اعنى الحركة كان اللايف

اللايف ان يكون البناء بالامر العدمى اعنى السكون
الذى هو عدم الحركة واما لانه لما لم يختلف باختلاف
العوامل كان السكون لخفته اولى فان الدائم بالتخفيف
اولى ولما امتنع هذا الاصل الذى هو البناء على السكون
فى الحروف المفردة لاستلزامه الابتداء بالساكن وهو
غير جايز فى لغة العرب والاختلاف الذى ذكره صاحب
المواقف انما هو فى لغة غير العرب حركت بالفتحة التى
هى اخف الحركات واخت السكون فى الخفة واما الكسرة
وان كانت اختا له فى المخرج ولذا قيل الساكن اذا حرك
حرك بالكسر لكنها لكثرة استعمالها كانت بالاخف اعنى
الفتحة اولى وقيدها بالمفردة احترازا عن المركبة
فانها باقية على ما هو الاصل فيها من السكون مثل عن
ومن لعدم لزوم الابتداء بالساكن فيها والمعنى انها
كسرت حال كونها حرفا من حروف المعانى المفردة وبعض
حقوق حروف المعانى المفردة والاصل فيها ان نفتح فتحها

ان يفتح فالصغرى السهلة الحصول محذوفة وقوله
ومن حق الحروف المفردة اشارة الى كبرى القياس
واما البعض الاخر فمثل البناء لكن ما ترك هذا الحق
وما عدل عن هذا الاصل الى البناء على الكسر الا لاختصاصها
اى الباء وانفرادها عن غيرها بلزوم الحرفية وبلزوم
الجر بمعنى ان مجموع لزوم الحرفية ولزوم الجر خاصة
واحدة مركبة من جزئين لازمة لها لا توجد فى غيرها
فالباء داخلة على المقصور كما فى واختص المندوب
بوا ويختص برحمته من يشاء فالسبب للبناء على الكسر
مجموع الامرين لا كل واحد منهما على حياله فلا يرد النقض
على لزوم الحرفية بواو العطف بان يقال انه قد تحقق فيه
لزوم الحرفية مع تخلف الحكم اعنى البناء على الكسر عنه ولا
على لزوم الجر بكاف التشبيه بان يقال انه وان لم يتحقق
فيها لزوم الحرفية لمجيئها اسما كما فى قوله يضحكن عن كالبرد
المنهم اى عن اسنان مثل البرد المذاب فان الكاف

الكاف فى هذا الكلام اسم بمعنى المثل لكنه قد تحقق
فيه لزوم الجر مع تخلف الحكم اعنى البناء المذكور عنه
ثم الظاهر ان اضافة اللزوم الى الحرفية من اضافة المصدر
الى الفاعل ويمكن ان يكون من اضافة المصدر الى المفعول
وكان المحشى عصام الدين للاشارة الى هذا قال بعد ما
فسر لزوم الحرفية بامتناع انفكاك الحرفية عنها اما
بان يراد لزوم الحرفية لها كما هو المشهور من اللزوم من
جعل امتناع الانفكاك من جانب اللازم وعدم وجود
الملزوم بدون اللازم والشايع فى السنة الحكماء
واما بان يراد بانها اى الباء لازمة للحرفية كما هو
عبارة الكشاف والشايع فى الكتب العربية حيث ان
ام لازمة لهمزة الاستفهام وانما كان لزوم الحرفية
والجر سببا لكسر الباء لان كل واحد منهما يناسب الكسر
اما الجر فليوافق حركة الباء وهو الكسر اثرها الذى
هو الجر واما الحرفية فلاقتضائها السكون الذى

هو عدم الحركة كما مر من ان الاصل في الحرف ان يكون
مبنيا على السكون والكسرة بمنزلة العدم لقلته اذ لا
توجد في الافعال ولا في غير المنصرف وفي الحروف
الا على ندرة بجير بكسر الراء كما في قوله اجل جيرِ واورد
على كون لزوم الحرفية والجر سببا لكسر الباء بواو
القسم وتائه انهما يوجدان الاحرفي جر فيهما الدليل
مع تخلف الحكم واجيب بان لزوم الجر فيهما ليس على
الاصالة بل بنيابة الباء ولزوم الحرفية وحدها
لا يكفي في الحكم لما سبق ان السبب هو المجموع لا كل واحد
منهما قوله كما كسرت لام الامر مطلقا في مثل قولك
ليضرب زيد والكاف للتشبيه وما مصدرية والمعنى
كسرت الباء كسرا مثل كسر لام الامر فالظرف واقع
موقع المصدر ومفعول مطلق مجازا او كسرت كائنة
مثل كسر لام الامر او مماثلة له فهو واقع موقع الحال
نظير ما ذكره المص في تفسير قوله تعالى يخشون الناس

الناس كخشية الله واما قوله ولام الاضافة فعطف
على لام الامر وليس مطلقا بل مقيد بما ياتي ولام الاضافة
هي لام الجر وبعض النحاة يسمي اللام الجارة في مثل قولك
المال لزيد لام الاضافة وكذا جميع الحروف الجارة حروف
الاضافة لانها تضيف اي تميل من اضفت الشيء الى الشيء
املته وتجر بالمعنى اللغوي معاني الافعال وعملها الى
مدخولها كما يسمى جارة لانها تجر بالمعنى المذكور او بالمعنى
المصطلح الى مدخولها او مدخولها قوله داخلة حال
من الفاعل اعني لام الاضافة على المظهر قيد كسر لام
الاضافة بدخولها على المظهر لانها عند دخولها على
المضمر كما في قولك له اولك مفتوحة على ما هو الاصل
فيها كما تقدم في قوله ومن حتى الخ لعدم الاحتياج
الى الفرق لانه حاصل بجوهر المدخول عليه فان لام
الابتداء لا تدخل الا على المرفوع اي اذا دخلت على الاسم
والا فاللام في قوله تعالى وان ربك ليحكم بينهم لام

الابتداء وتخصيصه بالذكر لانه المحتاج الى الفرق اذ
المدخول في لام الاضافة الداخلة على المضمر هو الاسم
المجرور وفي لام الابتداء هو الاسم المرفوع فبالمدخول
يعلم الداخل لكن كلام المحشي عصام صريح في ان التمييز
والفرق بينهما باتصال ضمير لام الاضافة وانفصال
اي بين لام الاضافة ولام الابتداء
ضمير لام الابتداء وكانه نظر الى ان الالتباس بينهما
انما هو عند دخولهما على المضمر واما عند دخول لام
الابتداء على الاسم الظاهر فلا لما ذكر ولا يرد عليه
نحو قوله تعالى وان الدار الاخرة لهي الحيوان فان هي
وان كتب متصلا باللام لكن صيغته ضمير منفصل واما
لام الامر فهو وان كان ممتازا عن لام الابتداء بدخولها
على الفعل ودخول لام الابتداء على الاسم المرفوع لكن
لما كان عملها الجزم في الافعال وهو بمنزلة الجر في الاسماء
ناسب لام الاضافة ودخل في حكمها في الكسر ووجوب
الفصل بينها وبين لام الابتداء لكن هذا تكلف عنه

عنه مندوحة فان لام الابتداء قد يدخل على
الفعل كما مر فيحصل الالتباس في بعض الصور
فثبت الاحتياج الى المميز وذكر المحشي شيخ
زاده في وجه حمل لام الامر على لام الاضافة
المشاركة في العمل لكنه منقوض بكاف التشبيه
لوجود العمل فيه مع انه لم يحمل على لام الاضافة
ولم يكسر قوله للفصل اشارة الى علة كسر لام الامر
ولام الاضافة بينهما اي بين هذين اللامين و
بين لام الابتداء وللزوم الحرفية والجر وموافقة
الحركة والعمل في لام الاضافة ايضا ولام الابتداء
هي اللام الداخلة على بعض اجزاء الجملة الاسمية
مثل ان زيدا ليقوم وانه لقائم قوله والاسم عطف
على ما هو الاول من الامور المتعاطفة لاصالته
او على الاخير منها لقربه على اختلاف بينهم في العطف
على الاقرب او الابعد واراد من الاسم مدخول الباء

في بسم الله فهذا ايضا من جملة احوال اجزاء البسملة
والقرينة عليه ان الكلام فيه والهمزة فيه كانت
ساقطة في الدرج فحادث بعد سقوط الباء او
مطلق الاسم الذي تركيبه الآن من الهمزة والسين
والميم بناء على ان بيانه بيان له وقوله عند ظرف
لمتعلق الظرف الواقع خبرا اعني به قوله من الاسماء قال
الشهاب انه ظرف متعلق بالثبوت المفهوم من نسبة
الخبر الى المبتدء وكانه قاسه على ما قيل في قوله تعالى
ان الدين عند الله الاسلام وانت خبير بانه قياس
مع الفارق اصحابنا البصريين وانما قال ذلك لانه
عند الكوفيين من الوسم لا من السمو من الاسماء بعض
منها وواحد من الاسماء العشرة كما في الكشاف التي
حذفت اعجازها واخرها في الاحوال الثلث لكثرة
الاستعمال لا للاعلال اذ لو حذف العجز للاعلال
كان الحرف الاخر منويا مقدرا للاعراب فلا يصح جريان

جريان الاعراب على ما قبله كما في عصى مطلقا
وقاض رفعا وجرا واما اذا كان المجرد (البزر) للتخفيف
اوجبه كثرة الاستعمال كان العجز نسيا منسيا ويصير
ما قبله محلا للاعراب لصيرورته آخرا كما فيما نحن
فيه من الاسماء العشرة وغيرها من نحو يد ودم و
الاسماء الست عند عدم اضافتها فانها ايضا حذف
اعجازها للتخفيف الذي يوجبه كثرة الاستعمال
وان لم تكن من الاسماء العشرة لعدم سكون اولها
وهو شرط كما اشار اليه بقوله وبنيت اوائلها على
السكون فاذا نطقوا بها مبتدئين زادوا همزة لئلا
يقع ابتدائهم بالساكن وهو متعسر بل متعذر سيما في
لغة العرب واما الاختلاف الذي ذكره صاحب
المواقف فانما هو في لغة غير العرب صرح به السيد
السند في شرحه ولذلك قال وادخل عليها حال
كونها مبتدءا بها فهو حال من ضمير عليها لكونه مفعول

ادخل واحترز به عما اذا لم يتبدء فانها ح لا يدخل
عليها همزة الوصل لعدم الاحتياج اليها وقوله همزة
الوصل قائم مقام فاعل ادخل ولم يتعرض المص لعدد
لوجود الاختلاف فيها فكلام الزمخشري في المفصل
مشعر بانها احدعشر حيث ذكر مع هذه العشرة
الآتية لفظ الاست وصرح في الكشاف بانها عشرة
فقال السيد الشريف في حاشيته في توجيه ذكر العشرة
اما انه لا يعتد بايم الله لانه منقوص ايمن واما
انه لا يعتد بابنم لانه مزيد ابن وهي ابن وابنة
وابْنِمَ بزيادة الميم للتاكيد وقيل هي بدل من اللام
واثنان واثنتان وامرء وامرءة والاسم والاست
وايم الله وايمن الله وهذان للقسم فانه ذهب الكوفيون
الى ان قولهم في القسم ايمن الله جمع يمين لان هذا الوزن
مختص بالجمع والمعنى ايمان الله على كما يقولون على
الطلاق او التقدير ايمن الله قسمي كما في القاموس

القاموس وذهب البصريون الى انه ليس جمع يمين
بل هو اسم مفرد مشتق من اليمن لانه لو كان جمع
يمين لكان همزته همزة قطع كهمزة اشراف في جمع
شريف واشار الى دليل ادخال الهمزة بقوله لان
من دابهم اي من شانهم وعادتهم المستمرة وهو
وان كان في الاصل بمعنى الجد والتعب في العمل
الا ان العرب حولت معناه الى ما ذكر من نحو الشان
على ما يفهم من كلام الاساس ونقله الجوهري عن
الفراء ان يبتدء وابا المتحرك الخ ونعم الدءب دابهم
من حيث رعاية المناسبة بين اللفظ والمعنى فان
الابتداء لا يخلو عن حركة ولو باللسان فالابتداء
والحركة متناسبان وكذا الوقف والسكون
متناسبان ثم هذا الكلام مشعر بان الابتداء باللسان
غير ممتنع لكنه لسلامة لغتهم عن كل لكنة وبشاعة
ولوضعها على غاية الاحكام والرصافة خلاف دابهم

وبه صرح السيد الشريف في حاشية الكشاف حيث
قال هذا الكلام اشارة الى جواز الابتداء بالساكن
وهو الحق ومن قال بامتناعه لا يسمع منه الا حكاية
عن لسانه نعم يمتنع الابتداء بالمدات الا ان ذلك
لذواتها فانها مدات حاصلة من اشباع الحركات
المتقدمة عليها فلا يتصور وقوعها في ابتداء الالفاظ
لذلك لا لكونها ساكنة وفي المواقف انه لا يجوز الابتداء
بالساكن في لغة العرب ويجوز في اخرى كما في اللغة
الخوارزمية والخلاف في ان هذا التعليل تعليل
لمطلق الزيادة واما خصوصية الهمزة فلينجبر بقوتها
وكونها من اقصى الحلق والمخارج ضعفها الناشي من
سكون اوايلها كما علم من كلامه قدس سره في حاشية
الكشاف اولزيادة همزة الوصل كما ذكره المحشي خسرو
حيث قال فلابد من حرف تثبت في الابتداء مراعاة
لدابهم وتسقط في الدرج مراعاة للاصل بقدر الامكان

وما هي

الامكان وما هي الا همزة الوصل ليس له كثير
ثمرة كما هو في كثير من اختلافهم ويقفوا عن
الساكن لما ذكر ولان الوقف ضد الابتداء فجعلوا
علامته ضد لعلامته ويشهد له اي لما عليه
البصريون من كون كلمة الاسم من الاسماء المحذوفة
الاعجاز تصريفه اي تحويل الاسم وتبديله ومنه
تصريف الرياح لتحصيل معنى الجمعية على اسماء
بالتنوين لقوله تعالى اسماء سميتموها فان اصل
اسماء اسماو قلبت الواو ياء لوقوعها بعد الالف الزائدة
فلو كان من الوسم كما يقوله الكوفيون لكان الجمع او
ساما لا اسماء والتالي باطل فالمقدم مثله وعلى
اسامي كما في بعض نسخ الكتاب والكشاف من كون
هذه الكلمة بفتح الهمزة وكسر الميم وسكون الياء فان
اصله اسامو كمساجد فليس فيه تنوين فلا يكون
من باب قاض حتى يقال الاصح في باب قاض ان يحذف

الياء كما قاله المحشي عصام الدين قلبت واوه لتطرفها
وانكسار ما قبلها ياءً ولم تحذف لعدم موجب
الحذف وهو التقاء الساكنين بين الياء والتنوين
كما في قاض بل ابقي على حاله كما في القاضي وهو
على ما صرح به القرطبي وصاحب القاموس جمع اسماء
جمع اسم فالاسامي جمع الجمع وبالجملة لوكان الاسم
من الوسم لما جمع اسامي بل اظهر الواو في اوله و
لمعنى نحو التصغير على سُمي بضم السين واصله سُمَيْوٌ
اجتمعت الواو والياء في كلمة وسبقت اولاهما
بالسكون فقلبت الواو ياء وادغمت الياء في الياء
فصار سُمي كأُبَي هذا اذا كان مصغرا واما اذا قلنا
بانه صيغة فعيل يكون في الاصل سَمِيوٌ اجتمعت الواو
والياء في كلمة واحدة وسبقت الى اخر ما ذكر الآن
وهذا كما يقال هذا سميك او سمي فلان قال الله هل
تعلم له سميا لم نجعل له من قبل سميا فلوكان الاسم من

من الوسم لكان تصريفه لمعنى التصغير وُسَيْماً
وللصفة المشبهة مثلا وَسِيماً والتالي باطل
فالمقدم مثله ولمعنى نحو الخطاب على سميت هذا
الشكل يحتمل ان يكون صيغة المخاطب مطلقا و
المتكلم ومجهول المؤنثة الغائبة فلوكان الاسم
من الوسم لكان تصريفه لتحصيل هذه المعاني وُسِمْتَ
لا سميت قوله ومجئ سمي كهدى الظاهر انه عطف على
قوله تصريفه لا على اسماء وما بعده بدليل ذكر المجئ
اذ في العطف على اسماء لا حاجة الى ذكر المجئ
ويشهد له ايضا مجئ سمي لكائن كهدًى في الوزن حال
كونه لغةً فيه اي في الاسم فقوله لغة بالنصب حال
من سمًى لانه فاعل للمجئ المضاف الى هدى اضافة
المصدر الى فاعله وانما كان المجئ المذكور شاهدا
لانه اذا كان احدى اللغتين من نوع كالناقص فيما
نحن فيه كان الظاهر ان يكون اللغة الاخرى ايضا

من ذلك النوع لان حمل المتشابه على المحكم طريقة
مسلوكة وشريعة راسخة ويمكن ان يكون المجئ متبدأ
خبره لغة بالرفع ويكون المقصد بيان بعض لغاته
تاكيداً وتاييداً للدعوى كما في قوله الاتى ومن
لغاته سم واشار الى اثبات مجئ سمى لغة في الاسم
بكلام الشاعر بقوله قال اى الشاعر وهو ابو خالد
القنانى نسبة الى قنان بن سلمة في نعت النبى
صلى الله تعالى عليه وسلم والله اسماك وهو لغة
في سماك المشدد لمجئ البابين منه كما يعلم من كلام
صاحب القاموس حيث قال في احد نسختى القاموس
سميته وفي الاخرى أَسْمَيْتُهُ وفي اسماك ايضا شهادة
للمدعى اذ الموافق لمذهب الكوفيين ان يقول اوسمك
قوله سمى مباركا اى باسم مبارك والمعنى وضع الله
لك اسما مباركا اودعاك باسم مبارك مثل محمد ومحمود
وغيرهما من الاسماء المشعرة بالمدح آثرك الله به والمعنى

والمعنى اختار ذلك الاسم المبارك ايثاركما مثل اختيار
ذاتك للرسالة والخلة والمحبة من بين سائر الخلائق
لتناسب الاسم المسمى ثم كانه قيل من طرف الكوفيين
كون هذه الامثلة من باب القلب المكانى محتمل وعند
الاحتمال لا يتم الاستدلال فاجاب عنه بقوله والقلب
اى القول بالقلب بعيد اى شطط غير مطرد غير جار
في الامثلة الكثيرة اى لو كان الامر كما ذكروا لما كان
مطرداً جاريا في امثلة كثيرة والتالى باطل فالمقدم
مثله ولما لم يفهم مما سبق الا توافق الاسم والسمو
من حيث اللفظ وكان المعتبر في الاشتقاق توافق
اللفظ والمعنى كما يدل عليه تعريف الميدانى للعلمى
منه بان تجد بين اللفظين تناسبا في اللفظ والمعنى
لان الوجدان بمعنى العلم وللعملى منه بنزع لفظ واخذه
من آخر بشرط تناسبهما معنى وتركيبا ومغايرتهما
في الصيغة لم يكن مغنيا عن بيان الاشتقاق فبينه

بقوله واشتقاقه وهو عطف على قوله والاسم
عندلخ او على متبوعه وليس عطفا على قوله وتصريفه
حتى يكون في حيز الشهادة ويكون المعنى ويشهد له
اشتقاقه من السمة عند الكوفيين مع ان اشتقاقه
من السمة عندهم لا يشهد له بل يشهد عليه وهو افتعال
ما الشق بمعنى القطع فكانك تشق لفظا وتخرج منه
اخرا وكان كل واحد منهما شقيق الاخر من السمو قال
المحشي شهاب الدين مشددا كالعلو وزنا ومعنى اقول
بل لك ان تقول انه غير مشدد كقضوا وكقنو بالضم
او الكسر لانه مصدر كما في علو وسفل وكون اشتقاقه
من السمو مذهب البصريين كما يعلم من قوله الآتي ومن السمة
عند الكوفيين فكما ان السمو بمعنى الرفعة والارتفاع كذلك
الاسم فان قلت اشتقاق الاسم من السمو على او عملي
وصغير او كبير قلت عملي وصغير اما كونه عمليا فلانه
هو الماخوذ من لفظ اخر كما سمعت قال الاسفرائني

الاسفرائني الاشتقاق ان تاخذ لفظا من لفظ بان
تعتبر في الماخوذ جميع الحروف الاصول للماخوذ منه
مع الترتيب وتجعله موافقا للماخوذ منه في المعنى
سواء كان بينهما تفاوت في المعنى كضَرَبَ من الضرب
او لا كالمقتل من القتل ومن زاد في تعريفه قيد بتغير
ما في المعنى لم يجعل المقتل مشتقا من القتل قال العلامة
عضد الملة والدين في شرح مختصر المنتهى ويسمى هذا
الاشتقاق الذي اعتبر في الماخوذ جميع الحروف
الاصول للماخوذ منه مع الترتيب وموافقة المعنى
اصغر فقد علم من تسميته الاشتقاق الذي اعتبر فيه
موافقة جميع الحروف الاصول مع الترتيب وموافقة
المعنى اصغر كون اشتقاق الاسم من السمو اصغر لموافقة
الحروف الاصول مع الترتيب فيه واما الذي اعتبر
فيه تمام الحروف الاصول من غير ترتيب كما في جذب
وجبذ فيسمى الصغير واما الذي اكتفى فيه بمناسبة

الحروف كنهق ونعق وثلم وثلب كما فى الشرح المذبور
فسماه العلامة المزبور بالاكبر لكن المناسب ان يسمى
بالكبير ثم قال ويعتبر فى الاصغر موافقته فى المعنى
وفى الاخيرين مناسبته فقد علم ان اشتقاق الاسم
من السمو على عند المحقق وان كان بحسب الظاهر والنظر
الاولى يظن علميا المخالفة حروف الاسم والسمو الآن
لكن العبرة بالاصول والعلى هو ما اكتفى فيه بمناسبته
الحروف فى المخرج والمعنى بلا موافقة فيهما لان احدا
لا يقول بان نعق ماخوذ من نهق بل غاية الامر ان يقول
انه مناسب له فى الحروف والمعنى واشار الى دليل
كون اشتقاق الاسم من السمو بقوله لانه اى الاسم
ذو رفعة للمسمى كما ان السمو ايضا رفعة او رافعة له او
وصف بالمصدر مبالغة كما فى زيد عدل ووجه كون
الاسم رفعة له انه مشعر بكونه معتدا به حتى نصب
له العلامة لا محقرا متروك التسمية والاسم كما فى الاشياء

الاشياء الحقيرة التى لا يعرف لها اسم من نحو النباتات
او رافع له الى ذهن السامع او رافع له من حضيض الخفاء
الى ذروة الجلاء وعبارة الكشاف لان التسمية تنويه
بالمسمى واشارة يقال ناه بنوه ارتفع ونوهته رفعته
والاشارة رفع الصوت بالشئ بالنونة واشاد بذكره رفع قدره
فما لهما واحد لكن ما ذكره الكشاف غير محتاج الى التكلف
فى الحمل بخلاف ما ذكره المص فانه محتاج اليه كما سمعت
فلعل عدوله عنه مع سلامته عن التكلف الى ما ذكره
لان المذكور صراحة هو الاسم دون التسمية فكان
المناسب الغرض لاشتقاقه دون ما لم يذكر وفى بعض
كتب النحو فى وجه تسمية الاسم انه عال على الفعل
والحرف من حيث انه لا يحتاج فى تركيبا لكلام منه
اليهما وهما يحتاجان اليه نحو ضرب زيد وزيد لا يحجر
وشعار له اى للمسمى الشعار يطلق على معنيين احدهما
الثوب الذى يلى الجسد والثانى علامة الشئ فعلى الاول

يكون المعنى كما ان الجد تحت الشعار كذلك
المسمى تحت الاسم به يذكر ويفهم ويشهر ولذا قالوا
الالفاظ قوالب المعانى وظروفها ومعرفها وبهذا
علم ان حمله على المعنى الثانى صحيح ايضا وان اتصاف
الاسم الماخوذ من السمو بالشعارية ليس لكونه بمعنى
العلامة التى يعبر عنه بالوسم حتى يرد على المص انه
لايناسب ذكر الشعار فى جعله من السمو بل انما هو
لاتصافه بتلك الصفات ولذا قال المحشى عصام
الدين فى شرح قوله شعار له يعرف به ويشهر قوله
ومن السمة بمعنى العلامة والاسم علامة على مسماه
وهو عطف على قوله من السمو اى اشتقاقه من السمة عند
ظرف للمتعلق المحذوف للظرف المستقر او للثبوت
الذى يفهم من نسبة الخبر الى المبتدء كما مر عن الشهاب
فى قوله والاسم عند اهل الكوفيين اى العلماء الذين
نسبوا الى القرية المخربة التى هى مولد النعمان بن ثابت

بن ثابت المسماة بالكوفة وسميت كوفة وهى فى الاصل
الرملة الحمراء المستديرة لاستدارتها واجتماع
الناس بها فانها دار هجرة المسلمين التى مصرها سعد بن
ابى وقاص وكان مسجد نوح بها واصله اى اصل الاسم
عندهم اى الكوفيين وسم وهو مصدر وسم يسم
كوعد يعد يقال وسم دابته بالميسم وسما وسمة
حذفت الواو التى فى الوسم تبعا ليسم واما الحذف
فى يسم فلوقوع الواو بين الياء والكسرة عند البصريين
وللفرق بين اللازم والمتعدى عند الكوفيين على ما
فصل فى كتابنا المسمى بالذهب المذاب وعوضت عنها
اى عن الواو المحذوفة همزة الوصل كما عوضت عنها
التاء فى السمة وقيل قلبت همزة كما فى شاح فى وشاح
واعاء فى وعاء واقت فى وقت ولايبعد ان يقال
ادخل همزة للتعويض والوصل جميعا وقوله ليقل اعلاله
علة لكونه من السمة او للحكم فى قوله واصله وسم او لحذف

اى ذهبوا الى ما ذهبوا من الامرين المذكورين ووجه
القلة المذكورة ان الاعلال على هذا المذهب حذف
الواو التى هى فاء الفعل وتعويض الهمزة بخلاف ما
ذهب اليه البصريون من حذف الواو التى اى لام الفعل
وتحريك الميم واسكان السين وزيادة الهمزة فقد علم
من هذا ان الاعلال ههنا بمعنى مطلق التغيير لا الاصطلاحى
الذى هو تغيير حرف العلة بالقلب او الحذف او
الاسكان على ما صرح به الشهاب لكن لا يخفى عليك
انه اذا كان حذف حرف العلة من افراد الاصطلاحى
فلم لا يجوز ان يكون حذف الواو التى هى حرف علة اعلالا
والحاصل ان السبب لما ذهبوا اليه هو قلة الاعلال
وهى من اسباب الترجيح لكن القلة انما تسلم على ما هو
المشهور من مذهبهم فى الاسم كما ذكرناه فى شرح قوله
المص والاسم عند البصريين الخ واما على ما نقل عن
بعضهم من ان الاسم بالضم والكسر منقول من اِسم او اُسم

اُسُم امرين من سما يسموا اذا على كاصمت علم برية
جعلا اسمين وادخل عليهما وجوه الاعراب فلا بل
هو على مذهبهم اى الكوفيين اكثر وردا اى ما ذهب اليه
الكوفيون من كون الاسم محذوف الفاء بان الهمزة
اى همزة الوصل فلا يرد عليه اشاح فى وشاح و
اعاء فى وعاء فان الهمزة فيهما همزة القطع لم تعهد
اى لم تعرف ففى القاموس العهد المعرفة حال كونها
داخلة على ما حذف صدره وان كان دخولها
على الصدر اكثر من ان يحصى وفرق بين الدخول
على الصدر والدخول على ما حذف صدره فانه على
الوسط ولذا كان وزن الاسم عند الكوفيين اعلٌ
واما على مذهب البصريين فوزنه افعٌ ومن لغاته
اى وبعض لغات الاسم سِمٌ وسُمٌ وفى تاخير هذا على
المذهبين اشارة الى جواز كونهما من الوسم حذفت
الواو ثم حرك السين اما بالكسر لان الساكن اذا حرك

حرك بالكسر واما بالضم ليناسب الواو المحذوفة
ولانه اقوى الحركات كما جاز ان يكون من السمو
كعضو او كقنو حذفت الواو التى هى لام الفعل بعد
نقل حركتها الى الميم التى هى عين الفعل وابقى السين
على ضمها او كسرها قوله ومن لغاته فيه اشارة
الى كثرة لغاته وان ماذكره المص هنا بعض منها
لكن الذى اطلعنا عليه انها خمسة اِسم واُسم بالضم
والكسر وسِم وسُم كذلك والخامس سمى كهدى وهو
الذى ذكره المص بقوله ومجئ سمًى كهدى اقول لولا
الياء فى اخره فى الخط لامكن لك ان تقول انه احد
هذين اللغتين لا لغة مستقلة فكانت اللغات اربعا
واللغات جمع لغة وهى فى الاصطلاح ما يعبر به كل
قوم عن اغراضهم وفى اللغة النطق والتكلم من لغى
يلغى لغة كرضى يرضى اذا نطق لا من لغى يلغو كغزا يغزو
بمعنى بطل قوله سِمٌ وسُمٌ فاعل للظرف ان لم نجوز تقديم

تقديم الخبر على المبتدء كما هو راى الكوفيين او مبتدء
تقدم عليه الظرف المصحح لوقوع النكرات مبتدء
ان قلنا براى البصريين واستدل على هذه اللغة
بقول غامة باسم الذى فى كل سورة سمه وقيله على
ما فى الاساس وهو المنقول عن الفاضل اليمنى او بضمه
على ما فى عناية القاضى للشهاب اللغوى وهو المنقول
عن صاحب الكشف ارسل فيها بازلاً يقرمه فهو بها
ينحو طريقا يعلمه وعلى التقديرين الباء فى المستشهد به
متعلقة بارسل والضمير المستتر فى ارسل للراعى
والضمير المجرور فى فيها عايد الى الابل وهو مؤنث
سماعا والبازل البعير الذى انشق نابه وهو فى السنة
التاسعة ويقرمه كيكرمه وزنا ومعنى فى مختار
الصحاح المقرم البعير المكرم لا يحمل عليه ولا يذلل
ولكن يكون للفحلة من القرم بقاف فراء فميم والمعنى
ارسل الراعى فيها اى فى الابل بازلا اى بعيرا مكرما

شرع في السنة التاسعة فقوله بقومه من قبيل
الصفة الكاشفة وقيل حال من المرسل وهو الراعي
ورجحه السيد الشريف حيث قال وقد يجعل حالا
من المرسل لان الوصف بصيغة الماضي اولى انتهى يريد انه
لو كان وصفا لكان بصيغة الماضي اولى فهو اي البازل
ينحو اي يقصد بها اي تلك الابل طريقا يعلمه اي يعلم
ذلك الطريق وهي طريق الضراب وقد مر الآن ان
قوله بسم متعلق بارسل اي ارسل متبركا باسم الذي
يتبرك باسمه في اول كل سورة ان قلنا بان البسملة من
الفاتحة ومن كل سورة كما هو مذهب الشافعي او يتبرك
باسمه في كل سورة لانه ليس سورة تخلو عن ذكره تعالى
وان لم يذكر على وجه التبرك قوله والاسم لح التبادر
بقرينة المقام ان المراد من الاسم ما هو المذكور في بسم الله
على ان يكون اللام للعهد لكن كلام المحشي عصام الدين
مشعر بان المراد منه ما هو اعم مما ذكر في بسم الله واخص

واخص من مطلق الاسم حيث قال يعني ان اريد
بلفظ الاسم المضاف الى الشئ كما في بسم الله
فقوله الاسم المضاف الى الشئ كما في بسم الله مشعر
بما ذكر ثم لا يخفى ان بيان احوال الاسم قبل تعريفه
مبني على ما هو المشهور عند نحو النحاة من تعريفه
المغاير لتعريف الحرف والفعل وعلى ان المعرفة
الاجمالية الحاصلة من بيان اشتقاقه وكونه من
الاسماء العشرة الى اخر ما ذكر في اعلاله كافية
في بيان اجراء الاحكام مثل كونه عين المسمى او غيره
والا فالهلية المركبة متاخرة عن البسيطة ومقتضى
ذلك تقديم تعريفه والتعريف الملايم لما ياتي من كون
الاسم نفس المسمى او غيره ما ذكره المتكلمون على ما
في شرح المقاصد وذكره البيضاوي ايضا في قوله تعالى
وعلم ادم الاسماء وهو اللفظ المفرد الموضوع للمعنى
وهو شامل لانواع الكلمة بخلاف تعريفه المشتمل على

قيدي الاستقلال والتجرد عن الزمان ويخرج عنه
الفعل والحرف والظاهر ان المص اراد من الاسم ههنا
المركب من الهمزة والسين والميم كما في قوله والاسم
عند البصريين الخ لان الكلام فيه بيانه انه وان
كان الخلاف المشهور بين المتكلمين في ان الاسم عين المسمى
او غيره غير مختص بالمركب المذكور بل هو جار في كل
فرد من افراد مفهوم هذا المركب المقابل للفعل والحرف
مثل الانسان والفرس وافرادها وغير ذلك على القول
الاصح الذي صرح به المحقق التفتازاني في شرح المقاصد
والمحقق عضد الملة والدين حيث قال في المواقف
قد اشتهر الخلاف في ان الاسم هل هو نفس المسمى
او غيره ولا يشك عاقل في انه ليس النزاع في لفظ
فرس انه هل هو نفس الحيوان المخصوص او غيره فان
هذا مما لا يشتبه على احد بل النزاع في ان مدلول
الاسم اهو الذات من حيث هي هي ام هو الذات باعتبار

باعتبار امر صادق عليه عارض له ينبئ عنه فلذلك
قال الشيخ ابو الحسن الاشعري قد يكون الاسم اي مدلوله
عين المسمى اي ذاته من حيث هي نحو الله فانه اسم علم
للذات من غير اعتبار معنى فيه وقد يكون غيره اي غير
المسمى نحو الخالق والرازق مما يدل على نسبة الى غيره
ولا شك انها اي تلك النسبة غيره نحو اسامة فانه مما
يدل على الذات من حيث تحققه ومعلوميته في الذهن
ولا شك ان الذات من حيث التحقق غير الذات من حيث
هي هي وقد يكون لا هو ولا غيره كالعليم والقدير
مما يدل على صفة حقيقية قائمة بذاته ومن مذهبه
انها اي الصفة الحقيقية القائمة بذاته لا هو ولا غيره
فكذا في الذات الماخوذة مع تلك الصفة انتهى كلامه
ويعلم منه ان النزاع غير مختص بالمركب المذكور بل هو جار
في كل فرد من افراد هذا المركب وبه قال المحشي شيخ زاده
حيث قال ثم لما استقر هذا الخلاف في اسماء الله تعالى جرى

في جميع الاسماء وقالوا الاسم غير المسمى او عينه
مطلقا ثم اجروه في لفظ الاسم بخصوصه ولكن قد حمل
الاسم في كلام المص على المركب المذكور بالقرينة المذكورة
المحشي عصام الدين حيث قال في قوله والاسم ان اريد به
اللفظ يعني ان اريد بلفظ الاسم المضاف الى الشئ كما في
بسم الله فغير المسمى وعليه بناء قول المص فيما ياتي لكن
لم يشتهر بهذا المعنى والا فكل حكم ورد على لفظ فهو
على مدلوله ولذا شبه الشيخ ابن حجر المكي كون الاسم
عين المسمى عند ارادة الذات منه بصورة الاطلاق و
بهذا يندفع المنافاة بين كلام المص وكلام ابن حجر وهو
الظه من كلامه ولذا قدمه ويؤيده قوله الآتي لان
التبرك والاستعانة بذكر اسمه وقول صاحب التحفة ذكر
الاسم ليكون شاملا لجميع اسمائه وان حمل على مطلقه
كان التفصيل الذي ذكره المص تعريضا على المتكلمين في
انهم قالوا الاسم عين المسمى او غيره على الاطلاق من غير

غير تفصيل فكانه قال ليس الامر كما قالوا بل الاسم
ان اريد به الخ لكن خبير بان المتبادر من كلام المص
هذا ان مدار الفرق بين اقسام الاسم على الارادة و
ظه كلام المواقف مشعر بانه ليس كذلك بل بعض الاسماء
مدلوله عين المسمى والبعض الاخر مدلوله غير المسمى
اللهم الا ان يقال بالتقييد في كلامه وقوله فغير
المسمى تقديره فهو اي ذلك الاسم الذي اريد به لفظه
فاللام في اللفظ عوض المضاف اليه غير المسمى والجملة
خبر المبتدء وهو الاسم المذكور وادخل الفاء على جزاء
الشرط المذكور اعني به ان اريد به اللفظ[7] لا اللفظ
يتألف اي يتركب من اصوات جمع صوت وهو كيفية
قائمة بالهواء يحملها الى الصماخ الذي هو خرق الاذن
وحصوله من التموج المعلول للقرع الذي هو امساك
عنيف او القلع الذي هو تفريق عنيف بشرط مقاومة
المقروع للقارع والمقلوع للقالع وبحسب قوة المقاومة

[7] واشار الى المغايرة بين الاسم الذي
اريد به لفظه وبين مسماه بقوله
لانه اي الاسم الذي اريد به اللفظ

وضعفها يختلف قوة وضعفا فان قلت ان تركب
الاسم من الحروف ولذا سميت حروف المبانى فكيف
قال يتألف من الصوت قلت الصداء اذا كان متصلا
واحدا فهو صوت واما اذا قطع بعضه عن بعض بالاعتماد
على مخارج الحروف فهو حرف فالحرف هو الصوت [illegible]
بالاعتماد على مخارج الحروف او نقول الصوت معروض
للحرف ومستلزم له قال المحقق عضد الملة والدين
في المواقف عرفه الشيخ الرئيس بانه كيفية وهيئة
تعرض للصوت بها يمتاز صوت عن صوت اخر وصرح
به الفاضل الاصفهانى في شرح الطوالع فلا بعد ان
يكون من ذكر اللازم وارادة الملزوم وعبارة المص
في الطوالع على ما رئيناه من نسخه هذه الحروف كيفيات
تعرض للاصوات فيميز بعضها عن بعض فما قيل من ان
ما ذكره المص ههنا تسامح او رجوع عما ذكره في الطوالع
من ان الصوت عارض للحرف ليس له اصل بل افتراء محض

محض مقطعة اى قطعت بعضها عن بعض ولا يمكن
اجتماعها لا في التلفظ ولا في السماع فقوله غير قارة
اى غير مجتمعة الاجزاء صفة كاشفة لقوله مقطعة
والمسمى في غير صورة كون الاسم موضوعا للاسم
والجملة والكلام ليس كذلك وبهذا علم ان قوله الآتى
والمسمى ليس كذلك دفع للايجاب الكلى بالنظر الى هذا
الوصف من الاوصاف الثلث للاسم وايضا يختلف
اى الاسم بالمعنيين المذكورين بل وبالمعنى الشامل
للفعل والحرف باختلاف الامم كالعربى والرومى والاعصار
جمع عصر بمعنى الزمان كما في تبديل بعض الاسماء عند
مرور الزمان ويتعدد اى الاسم بان يكون لمسمى واحد
اسماء متعددة كاسماء الاسد تارة مرة مع اتحاد
المسمى اما بالنسبة الى لغة فكما في الترادف واجتماع
الاسم واللقب والكنية واما بالنسبة الى لغات مختلفة
فظه ويتحد اخرى بان يكون لمسمى واحد اسم واحد كما

عند عدم الامرين المذكورين فى لغة واحدة والمسمى
لايكون كذلك اى لايكون متصفا بالصفات الثلث
اتصاف الاسم بها قال المحشى عصام الدين وينبغى ان
يعلم ان قوله والمسمى لايكون كذلك رفع للايجاب الكلى
والا فمسمى القران والقصيدة والشعر تاتى من اصوات
مقطعة غير قارة اى بناءً على ما هو الاصح من ان نحو
الكتاب والباب به عبارة عن الالفاظ من حيث دلالتها
على المعانى ثم قال لكن رفع الايجاب الكلى انما ينفع اى فى
اثبات المدعى وهو ان الاسم المراد به اللفظ غير المسمى
بالنسبة الى باقى ما ذكر من صفات الاسم لو صح فيه
الايجاب الكلى اى لا ينفع القول برفع الايجاب الكلى الا وقت
صحة القول فى باقى ما ذكر من صفات الاسم بالايجاب
الكلى وهو محل نظر كما قال وفى اختلاف اسم كل شئ
باختلاف الامم وتعدده تارة واتحاده اخرى نظر لا يخفى
انتهى كلامه وهو كالصريح فى ان لا يصح مثل قوله ما كل

كل ما يتمنى المرء يدركه تجرى الرياح بما لا تشتهى
السفن فان قلت المراد جواز الايجاب الكلى لا الوقوع
بالفعل وفى قوله لو صح فيه الايجاب الكلى ايماء اليه
قلت وفى عدم جواز اختلاف اسم كل شئ باختلاف
الامم وكذا فى عدم جواز تعدده تارة واتحاده اخرى
ايضا نظر لا يخفى وان اريد به اى بالاسم المضاف
الى الشئ ذات الشئ قال الاسفرائنى فيكون معنى بسم الله
بذات الله انتهى وح يكون الاضافة بيانية كما قاله
المحشى شيخ زاده او من اضافة المسمى الى الاسم فهو اى
الاسم ح عين المسمى لكنه اى الاسم لم يشتهر بهذا المعنى
اى لم يعهد ان يذكر الاسم المركب المذكور مضافا الى
شئ ويراد ذات ذلك الشئ ولذا قال المحشى عصام الدين
ولم يفسر اى الاسم المضاف الى الشئ بذلك اى بذات
الشئ وان كان يوهمه اى يوهم هذا المعنى سبح اسم ربك
وجه الايهام ان ظاهر الامر تنزيهه تعالى لا تنزيه

اسمه ولذا احتاج المص الى دفع هذا الايهام فقال
وقوله سبح اسم ربك المراد به اللفظ وحاصل الدفع
انه وان كان شيوع تنزيه ذاته عما لا يليق بجناب
كبريائه كما وقع فى القرآن اكثر من ان يحصى مخيلا
لان يكون المراد من الاسم الواقع فى هذه الآية ونحوها
مثل قوله تعالى تبارك اسم ربك الذات والوقوع فى
القران كذلك دليل للاشتهاد المناقض لعدم الاشتهار
المستفاد من قول المص لم يشتهر بهذا المعنى الا انه لا
اعتداد بالتخييل المذكور لانه كما يجب تنزيه ذاته
وصفاته عن النقايص كذلك يجب تنزيه الالفاظ
الموضوعة لها اى للذات والصفات عن الرفث فى
القاموس الرفث محركة الفحش فيجب تنزيهها عن الفحش
وما سيجيئ ذكره كالتاويلات الفاسدة التى لا يليق
به تعالى وكالتاويلات الفاسدة ترك التاويل فيما
لا يليق ظاهره بجناب كبريائه وقوله وسوء الادب

الادب كالتفسير للرفث وقال المص فى تفسير سبح
اسم ربك نزه اسمه عن الالحاد فيه اى عن الميل عن سمت
الصواب بالتاويلات الزايغة واطلاقه على غيره
فى الاسماء المختصة وعدم الفرق بين الاطلاقين
فى الاسماء المشتركة كالعالم والرحيم فانه يفرق بين
الاطلاقين فلا يجعل المعنى فيهما على سواء قوله اوالاسم
عطف على قوله المراد الخ فالتقدير وقوله سبح اسم
ربك الاسم فيه اى فى هذا القول مقحم اى زائد
لفائدة تحسين اللفظ كما قيل فى قوله تعالى كفى بالله
شهيدا اولفائدة المبالغة لانه اذا وجب تنزيه اللفظ
وجب تنزيه الذات بالطريق الاولى وهو فى الاصل
اسم مفعول من اقحمه اذا رماه اوادخله فى شئ ثم استعمل
فى معنى الزيادة مجازا وشاع فيه فقيل لكل مزيد مقحم
قال الشهاب اللغوى ولاشعاره بالتحقير تحاشوا عن
اطلاق نحو الاقحام على ما وقع فى كلام الله تادبا

فسموا الزايد صلة وعلى هذا لم يكن المص متحاشيا عن
ذلك وفى تاخير هذا الاحتمال اشارة الى ان الاصل
عدم الزيادة وعلى التقديرين لا يكون فى هذه الآية
دليل على ذكر الاسم المضاف الى الشئ وارادة ذاته
حتى تكون نقضا على قول المص لم يشتهر بهذا المعنى
ثم لما كان القول باقحام الاسم خلاف الظاهر والاصل
اثبت له نظيرا فى كلام الفصحاء فقال كما فى قول
الشاعر وهو الشاعر المشهور لبيد بن ربيعة بن
مالك اى الاسم مقحم اقحاما مثل الاقحام الذى فى قول
الشاعر فالظرف واقع موقع المصدر او الاسم مقحم
حال كونه كقول الشاعر فالظرف واقع موقع الحال
نظيرها ذكره المص فى قوله تعالى يخشون الناس
كخشية الله الى الحول اى ابكيا وقولا بالذى تعلمانه
الى تمام السنة ثم اسم السلام عليكما لا تغيرا من البكاء
والمرثية واوله تمنى ابنتاى ان يعيش ابوهما اى ابدا
ابدا بقرينة وهل انا الا من ربيعة او مضر فاموت
كما يموتون فقوما وقولا بالذى تعلمانه من مكارم
اخلاقى ومن المرثية ولا تخمشا وجها من خمش بخاء
معجمة يخمش كنصر ينصر وضرب يضرب بمعنى الخدش واللطم
والضرب والكل محتمل ولا تكشفا شعركما هو عادة الجاهلية
وقولا هل المرء الذى لا صديقه اضاع اى هل يوجد
المرء الذى لا اضاع صديقه ولا خان الخليل اى لا يترك
الخليل ولا غدر الى الحول ثم اسم السلام عليكما لا تغيرا
من البكاء والمرثية ومن يبك اى ضرب وجهه حولا
كاملا فقد اعتذر اى هو معذور فى ترك ذلك بعد ذلك
قاله قبيل موته وكان من المعمرين عاش مائة وثلثين
سنة وقوله الى الحول متعلق بقوله قولا او بما يفهم
مما قبله والمعنى افعلا جميع ذلك الى الحول اى الى تمام
سنة موته وكان العزاء والبكاء فى الجاهلية الى الحول
كما يشعر به قوله ومن يبك حولا الخ والسلام هنا

سلام متاركة وهو كناية عن امرهما بترك ما كان
قد امرهما به وان اريد به اى بالاسم الذى في
بسم الله كما هو مقتضى المقام او بالاسم المضاف
الى الشئ كما في بسم الله وسبح اسم ربك كما ذكره
المحشى عصام الدين او بمطلق الاسم كما هو مقتضى النزاع
الذى بين المتكلمين في ان الاسم نفس المسمى او غيره
الصفة قال الخلخالى ووافقه الشهاب هى مبدء
الاشتقاق الذى يسمونه الصفة المعنوية اى الامر
القايم بالغير كالمصدر ويمكن ان يكون المراد منها ما دل
على ذات مبهمة باعتبار معنى معين اى المشتق كما هو
راى الشيخ ابى الحسن الاشعرى في بسم الله وسبح اسم
ربك وامثاله اى كل اسم اضيف الى ذات الله فهذا
اى قوله كما هو راى الشيخ نقل من جانب المص عن الشيخ
الاشعرى بانه يفسر الاسم المضاف الى ذات الله بالصفة
لا يخفى ان قوله فهذا نقل الخ رد على من جعل قول المص

المص كما هو راى الشيخ قيداً للصفة لا للارادة وان
قوله في بسم الله وسبح اسم ربك مشعر بكون الحكم
غير مختص ببسم الله بل يجرى في كل اسم اضيف الى الله
كسبح اسم ربك وتبارك اسمك انقسم اى الاسم الذى
اريد به الصفة ارادة لراى الشيخ انقسام الصفة عنده
اى الشيخ الاشعرى الى الاقسام الآتية ووجه ان
الصفة عنده اقسام ثلثة اولها ما يكون عين الذات
كالموجود لان الوجود عنده عين الذات لكون وجود
كل شئ عنده عينه وانما قلنا عنده لان في هذه المسئلة
مذاهب احدها وهو مذهب الشيخ الاشعرى وابي
الحسين البصرى من المعتزلة ان الوجود نفس الحقيقة
في الواجب والممكن والثانى مذهب الحكماء وهو
ان الوجود نفس ماهية الواجب زايد على ماهية
الممكن والثالث انه زايد على الماهية في الممكن والواجب
جميعا ولكل وجهة هو موليها لكن قال شارح الصحايف

والمحقق فى هذا الموضع ان الوجود بحسب اللغة يطلق
على معنيين الذات والكون فذهب الاشعرى وابو حسين
الى الاول ولا نزاع معهم بالحقيقة فى هذا الراى وانما
هو فى جعلهم الوجود فى مقابلة العدم الذى هو
الانتفاء اتفاقا فالنزاع ينقطع بتحرير البحث لان الكون
زايد قطعا فمن قال به لا ينازع فى كونه زايدا وقال
المحقق الدوانى المراد من الوجود هو فرد خاص من افراد
الوجود المطلق وهذا الفرد الخاص مبدء انتزاع الوجود
المطلق وهو فى الواجب ذاته بذاته وفى الممكنات اثر
الفاعل اى المتصف بالوجود وثانى الاقسام ما يكون
غير الذات كالرازق فان الرزق امر اضافى متغاير للذات
عنه وثالثها ما لا يكون عينه ولا غيره بمعنى انه لا ينفك
عن الذات كالعالم وغيره من الصفات السبع كما قال
صاحب الامالى صفات الله ليست عين ذات ولا غيرا
سواه ذا انفصال فكذا الاسم اذا اريد به الصفة واشار

الى الاقسام الموعودة بقوله الى ما هو نفس
المسمى والى ما هو غيره والى ما ليس هو اى عينه ولا
غيره بل هو واسطة بينهما وانما قال بسم الله الخ هذه
النكتة مبنية على ما تقدم من عدم اشتهار ذكر الاسم
وارادة الذات وعدم تفسيره به ولم يقل بالله حتى
يكون الاستعانة بذاته تعالى على منوال اياك نستعين
والحاصل انه لم يقل بسم الله الا لافادة انحصار التبرك
والاستعانة فى اسم الله كما قال لان التبرك على تقدير
كون الباء للمصاحبة والاستعانة على تقدير كونها
للاستعانة بذكر اسمه لانه الذى يتلبس به الفاعل
لا ذاته تعالى واو فى قوله او للفرق لمنع الخلو ولذا
قيل والفاصلة بمعنى الواو الواصلة بين اليمين اى القسم
وبين اليمن اى التبرك فلو قال بالله لتوهم اليمين وهو
غير مناسب وليكون التبرك والاستعانة بكل اسم له تعالى
ولتحصيل المناسبة وهو الاستعانة بالاسم وبواسطة

الاستعانة بالاسم يستعان من ذاته كما قالوا في
معنى قولهم وبه نستعين بعد البسملة اى بواسطة
الاستعانة بالاسم نستعين من ذاته ولم يكتب الالف
على ما هو اى كتب الالف فالضمير عايد الى الكتب الذى
يدل عليه لم يكتب تضمنا كما في اعدلوا هو اقرب للتقوى
وضع الخط ورسمه لان رسمه ان لا يحذف خطا كما
حذف لفظا بل يكتب همزة الوصل بصورة الابتداء بها
فخولف هذا الرسم لكثرة الاستعمال المقتضية للتخفيف
بالحذفين وطولت الباء الى الفوق على صورة الالف
ليكون طول الباء عوضا عنها اى عن الالف التى تركت
كتابتها حتى انه لولا المخالفة بالمحل لتوهم عدم ترك
كتابتها والله اصله اله ككتاب فهو فعال بمعنى مفعول
كحساب ولباس وهذا بناء على قول من لم يقل بان
اصله لاه مصدر لاه يليه من الجمهور والهمزة فيه
اصلية على قول من لم يقل منهم بان اشتقاقه من وله

فائدة الطول قدر مركز الباء و الالف المتروكة كانت بعده منه

وله اذا تحير واما على قول من قال به فمنقلبة
عن واو كاشاح في وشاح وعدل عن عبارة
الكشاف الاله مع انه المشهور عند الجمهور دفعا
لما اورد على قوله الاتى وعوض عنها حرف التعريف
من انه اذا كان الاصل الاله بالتعريف لم يكن لقوله
وعوض عنها حرف التعريف معنى لان حرف التعريف
ح كان موجودا فيه قبل الحذف وان اجيب بان
معنى التعويض ح جعله عوضا لا ايراده عوضا وح
كلام الكشاف بان الاله غالب على المعبود بحق بخلاف
المنكر واللايق كون اللفظ منقولا الى ذاته من المعبود
بحق لا من معبود مطلقا ويقول الشاعر معاذ الاله
اى اعوذ والجاء اليه ان تكون اى الجبية في الحسن
والبهاء كظبية قوله ولا دمية عطف على قوله
كظبية بحسب المعنى لانه في معنى ليست كظبية
والدمية بضم الدال الصورة المنقوشة من العاج

ونحوه ولا عقيلة ربرب اى كريمته وعقيلة كل
شئ اكرمه والربرب قطيعة بقر الوحش يريد
الاستعاذة بالله من تشبيه محبوبته بامثال هذه
الاشياء كما هو داب الشعراء وكلام المص بسلامته
عن ذلك الايراد والقول بان كلام الكشاف ناظر
الى الاصل القريب وكلام المص الى الاصل البعيد غير
بعيد لحذف الهمزة التى فى الاله اما على غير القياس
بدليل وجوب الادغام والتعويض فان المحذوف
قياسا في حكم المثبت وهو مانع من ذلك ويدل عليه
ايضا قولهم لاه ابوك بل قال قدس سره وهو ادل
دليل على كون الحذف غير قياسي لانه لو كان قياسيا
لكان لام التعريف عوضا عنها فان من قال بانه
قياسي قال بتعويض لام التعريف عنها واذا كان عوضا
لم يجز حذف العوض مع حذف المعوض عنه لانه
كما لم يجز الجمع بين العوض والمعوض عنه فى الاثبات

فى الاثبات لم يجز الجمع بينهما فى الحذف فلما قيل
لاه ابوك وحذف الهمزة واللام التى للتعريف علم
ان اللام ليست عوضا فلم يكن حذفا قياسيا بل
كان ابتدائيا من غير ان يكون له مقيس عليه واما
على قياس التخفيف كما قاله ابو البقا وذلك بان نقلت
حركة الهمزة الى اللام بعد ان ادخلت ثم حذفت الهمزة
تخفيفا لكثرة الاستعمال فلزوم الحذف والتعويض مع
الادغام من خواص هذا الاسم التى يمتاز بها عن نظائره
امتياز مسماه عن سائر الموجودات وعوض عنها اى
عن الهمزة الالف واللام عدل عن عبارة الكشاف
وعوض عنها حرف التعريف تنصيصا وتحقيقا لعوضية
الالف ولو بطريق البعضية التى هى مدار قطعه في
محضها فانه وان لم يكن حرف تعريف لكنه اظهر
فى العوضية من اللام لحقائه بالادغام بخلاف
عبارة الكشاف فانها انما تدل على عوضية لو قلنا

ان حرف التعريف هو الالف كما هو مذهب المبرد
او الالف واللام كما هو مذهب الخليل واما على
مذهب سيبويه وهو ان حرف التعريف هو اللام
وحده فلا يدل على عوضيته فيحتاج في الحكم بقطعه
الى تكلف ان يقال انه وان لم يكن حرف تعريف لكنه
لما كان للتوصل الى حرف التعريف الذي جعل
عوضا للهمزة المحذوفة كان بمنزلة الحركة له فله
مدخل ما في التعريف فلم يحذف وصار همزة قطع في
النداء لذلك كما قال المص ولذلك اى لاجل ان الالف
واللام جعلا عوضا عن الهمزة قيل يا الله بالقطع
فان الفه مع اللام حين النداء عوض قد انخلع عنه
معنى التعريف اما لكراهتهم اجتماع اداتي التعريف
واما لان النداء قد اغنى عن تعريفه فجرى مجرى الهمزة
وقام مقامه فلم يحذف لئلا يلزم حذف العوض
الذي تمحض للعوضية والمعوض عنه وهو غير جائز

جائز بجمعهما بخلاف ما اذا لم يتمحض للعوضية
كما في غير صورة النداء فانه ح لم ينخلع عنه معنى
التعريف راسا فوصلت جريا على اصله كما في والله
وبالله وبما سمعت علمت انه لا يرد ما اورده المحشي
عصام الدين حيث قال وفيه انه لو جعلت همزته
ههنا قطعية لذلك اى لما ذكر من لزوم حذف
العوض والمعوض عنه لكان كذلك في غير صورة
النداء فذكر لقطعه وجها اخر وهو ان الف يا
مما يحافظ عليه لان مدار النداء وهو رفع
الصوت عليه وهو يحذف لو اجتمع مع حرف النداء
الساكن فلما استكرهوا التوصل في ندائه تعالى بالاسم
المبهم وجعل اسمه تعالى تابعا لغيره جعلوا همزته
قطعية حفظا لالف يا وانت خبير بانه لو جعل
همزته قطعية لذلك لكان كذلك في مثل الرحمن فلا سلم
لقطعه ما سمعت والا في قوله الا انه بمعنى لكن فهو

دفع لما يتوهم من قوله والله اصله اله من انه اذا
كان اصله اله وهو شامل لكل معبود فهو ايضا كذلك
فدفعه بقوله الا انه اى الله مختص بالمعبود بالحق
وليس كاصله قال المحشى زكريا الانصارى عبر هنا
بالحق وفى الاله بعد بحق اشارة الى ما بينهما من
الفرق بالعلمية وعدمها اذ الاله كما قال الزمخشرى
من اسماء الاجناس كالرجل والفرس يقع على كل معبود
بحق او باطل ثم غلب على المعبود بحق كما قال المص وله
معرفا باللام يمكن ان لا يكون المراد به ما هو اصل الله
عند المص كما يوهمه فاعترض اعادة الشى معرفة والا لقال
وهو بالضمير اذ المقام مقامه ويمكن ان يكون المراد
به ما هو اصل الله والاتيان بالظاهر لما فى الضمير من
الابهام فى الجملة ولو بنحو طول الفصل فى اصله
اى قبل التعريف باللام وقبل الغلبة الآتية لكل
معبود حقا كان او باطلا ثم اى بعد كونه اصلا

اصلا وحين عرف باللام غلب على المعبود بحق
اى على الذات المقدسة المعينة وقيل على المفهوم
الكلى المنحصر فى فرده تعالى لانحصار واجب الوجود
فيه قيل الغلبة على نوعين احدهما ان يستعمل
فى الافراد كلها لكن يكون لفرد منها زيادة قوة
فى معنى هذا اللفظ فغلب استعماله فيه لاجله
فيكون من الغلبة الحقيقية والثانى ان لا يستعمل
اللفظ الا فى فرد معين لكن القياس يقتضى استعماله
فى الافراد والغلبة يمنعه وهذا من الغلبة التقديرية
ثم الفرق بين الله وبين الاله المعرف باللام هو ان
الاله فى اصل وضعه وقبل الغلبة كان يستعمل
فى المعبود مطلقا واما الله فلم يستعمل فى غير
ذات الله ولو تعنتا فى الكفر يقال جاء متعنتا
اى طالبا للذلة واليه يشير كلام السيد فالاله قبل
حذف الهمزة وبعده علم للذات المعينة الا انه قيل

الحذف فاطلق على غيره تعالى اطلاق النجم[٧] على غيره تعالى
اصلا هذا كله ظاهر ولكن الاشكال في انه وصف
ام لا فكلام المص ظاهر في وصفيته حيث قال
فيما ياتى والظه ان الله وصف فى اصله واذا كان
هو وصفا فالاله اولى بذلك منه اوان ذلك
الاصل هو الاله كما مر من ان الله اصله الاله ويويد
هذا الكلام ما ذكره قدس سره من انه قد اشتهر
ان الاله فعال بمعنى المالوه اى المعبود وهو مشتق
من الالهة بمعنى العبادة فكان المص لهذا عدل عن
عبارة الكشاف هو اسم يقع على كل معبود فانه
غير ظاهر في الوصفية بل هي غير مرادة له من تلك
العبارة فانه صرح بان الاله اسم غير صفة ولذا قال
قدس ولم يرد بقوله يقع على كل معبود انه بمعناه و
مرادف له ليكون صفة مثله فيتنافى ما اختاره من
انه اسم غير صفة وهذا الذى ولينه قدس سره

[٧] على غير الثريا وبعده لم يطلق م

سره فى غاية الحسن فانه لما كان بصدد شرح
كلامه ينبغى له ان يجهد فى تبين مرامه على وجه
يحصل به الموافقة بين كلاميه وبهذا ظهر ان ما
ذكره المحشى خسرو فى شرح قول المص لكل معبود
من انه لم يرد انه مرادف للمعبود ليكون صفة مثله
فينافى ما اختاره صاحب الكشاف من انه اسم غير
صفة عين ماذكره قدس سره فى توجيه كلام الكشاف
مع ان المص يخالفه فيما اختاره بقوله والظه
الخ كما مر فمخالفة صاحب الكشاف هون واولى له من
مخالفة كلام المص فهو منه اما لعدم الاطلاع
على المخالفة بينهما واما انه ترك لما يلزم والتزام
لما لا يلزم والمخالفة بينهما بل بين غيرهما فى هذا الاسم
امر محقق قال قدس سره فى حاشية الكشاف
اعلم ان العقلاء كما تاهوا فى ذات الله وصفاته
لاحتجابه بانوار العظمة واستار الجبروت كذلك

تحيروا فى لفظ الله فكانه انعكس اليه من مسماه
اشعة من تلك الانوار فبهرت اعين المستبصرين عن
ادراكه فاختلفوا اسريانى هو ام عربى اسم او صفة
مشتق ام غير مشتق ومم اشتقاقه وما اصله وعلم
او غير علم واختار العلامة انه عربى وانه كان
فى الاصل اسم جنس ثم صار علما لذات المعبود
بالحق وان اصله الاله وانه مشتق من اله بمعنى
تحير انتهى اقول واختار المص انه كان فى الاصل
وصفا وضع لكل معبود ثم صار علما وان اصله اله
وانه مشتق من أَلَهَ بمعنى عبد كما سيصرح به ولم يكن
بيان الاصل مغنيا عن بيان الاشتقاق لوجود المغايرة
بينهما اى بين اللفظين اللذين احدهما اصل والاخر
فرع وبين اللفظين اللذين احدهما مشتق والاخر
مشتق منه تعرض لبيانه ايضا بقوله واشتقاقه
وهو معطوف على قوله واصله عطف جملة

جملة على جملة من أَلَهَ يَأْلَهُ بالفتح فيهما الهة
بالكسر والوهة والوهية بمعنى عبد ويؤيده ما
روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنه انه قرء
قوله تعالى خطابا بالفرعون ويذرك والهتك بكسر
الهمزة اى عبادتك والضمير المجرور فى قوله فيهما
عايد الى كلمة الله كما هو المناسب بقوله واصله
ويؤيده ما سبق عن السيد السند من انه كما تاهوا فى
ذات الله تعالى وصفاته كذلك تحيروا فى لفظ الله
اسريانى او عربى اسم او صفة ومم اشتقاقه الخ
وقول القاموس ومنه لفظ الجلالة واختلفوا
فيه على عشرين قولا ذكرتها فى المباسيط او انه
الاله كما يشعر به ظاهر كلام صاحب الكشاف
حيث قال عقيب بيان بعض اوصاف الاله فان قلت
هل لهذا الاسم اشتقاق قال اظنه انه اراد بهذا
الاسم الاله وان جاز ارادة لفظ الله اما التقدم

لفظ الله على ذلك البيان واما لاتحادهما
بحسب الاصل والمعنى فذكر احدهما كذكر الاخر
ولهذا قال قدس سره في حاشيته هذا القول
وتفسيره اى الاله او الله ولا يخفى عليك انه اراد
انه اى الله مشتق من مصدر أَلَهَ وهو الهةً لان الاصل
الواحد الذى يحول الى الامثلة المختلفة وتخرج تلك
الامثلة منه هو المصدر المجرد على ما صرح به النفتازاني
في موضعه لا الفعل الماضى على الاصح وبهذا توافق
كلام المص هذا لما ذكره قدس سره من معنى قولهم
ضارب مشتق من ضرب انه مشتق من مصدره لكنهم اختاروا
صيغة الماضى على المصدر تنبيها على الحروف المعتبرة
في الاشتقاق اذ المصادر كالخروج والدخول
يشتمل على حروف لا تعتبر فيه فليس في قوله من أَلَهَ
ترجيح مذهب الكوفى ولا تصوير المعنى ولا اثبات
الواسطة وكذلك قوله ومنه تأله واستأله فمعناه

فمعناه من مصدر أَلَهَ بمعنى عبد يشتق تألَّه و
استأله وبالجملة ان كلا من الاله والله وتأله واستأله
مشتق من مصدر أَلَهَ وهو الهةً كما هو الشايع من
اشتقاق الامثلة المختلفة صفاتها وافعالها من
المصادر خلافا للكشاف حيث جعل الاله اسم
عين اى اسما غير صفة ومع ذلك جعل الالهة التى
هى مصدر بمعنى العبادة واشتق منه أَلَهَ بمعنى
عبد وتأله بمعنى تعبد واستأله بمعنى استعبد مشتقا
من ذلك الاله الذى هو اسم جامد بمعنى التحير اشتقاق
استنوق من الناقة واستحجر من الحجر فيرجح كلام المص
على كلامه بسلامته عن القول بالاشتقاق من الجامد
فانه نادر سيما في الثلاثى المجرد ومما يقال ان اى
الكشاف اعترف بان الاله يقع على كل معبود فكيف
يكون مشتقا من اِلِهَ بالكسر بمعنى تحير والموافقة في
المعنى معتبرة بين المشتق والمشتق منه في الاشتقاق

الصغير وما نحن فيه اشتقاق صغير كما صرح به
قدس سره ولا موافقة بين العبادة والتحير ولهذا
اشار المصنف الى رجحان ما ذهب اليه على ما اختاره
صاحب الكشاف بتقديمه وتمريض ما اختاره بقوله
وقيل من أله بكسر العين في الماضي وفتحها في المضارع
اذا تحير وان امكن الجواب عن هذا الاخير بان
مراده من قوله يقع على كل معبود انه يستعمل في
كل معبود استعمال الرجل في كل فرد من ذكور بني آدم
لا انه بمعنى المعبود ومرادف له والظاهر انه لم يرد
بالقيل قائلا معينا بل اراد ما يعم صاحب الاقوال
الآتية طلبا للاختصار كما هو دابه والقرينة على
ذلك انه لم يعد عند ذكر تلك المذاهب فوزع الاقوال
على القائلين مثلا كونه من أله اذا تحير لصاحب الكشاف
وكونه من أله الى فلان لغيره الى الآخر قوله اذ العقول
تتحير اشارة الى المعنى المشترك بين المشتق والمشتق

والمشتق منه المرجح للتسمية وتوضيحه على ما ذكره
السيد الشريف ان الاسم قد يوضع لذات مبهمة باعتبار
معنى معين يقوم به فيتركب مدلوله من ذات
مبهمة لم يلاحظ معها خصوصية اصلا ومن صفة
معينة فيصح اطلاقه على كل متصف بتلك الصفة
ومثل ذلك يسمى صفة والمعنى المعتبر فيه يسمى مصححا
للاطلاق كالمعبود مثلا ويلزم ذكر الموصوف
معه لفظا او تقديرا تعيينا للذات المبهمة التي قام
بها المعنى واما اقتصار الفاضل الاسفرايني على اسم
الفاعل حيث قال في شرح رسالة الوضع كل اسم
فاعل لا بد له من موصوف مذكورا ومقدرا فلان
كلامه فيه لا للاختصاص وقد يوضع لذات معينة
ولو تعيينا نوعيا ولا يلاحظ معها شيء من المعاني
القائمة بها فيكون اسما لا يشتبه بالصفة قطعا
كفرس وابل وقد يوضع لها ويلاحظ في الوضع

معنى له نوع تعلق بها وذلك على قسمين الاول
ان يكون ذلك المعنى خارجا عن الموضوع له وسببا
باعثا لتعين الاسم بازائه كاحمر اذا جعل علما لذات
فيه حمرة اى من غير جعل الحمرة جزء من مفهوم اللفظ
وكالداية اذا جعلت اسما لذات القوائم الاربع و
جعل دبيبها سببا للوضع لا جزء من مفهوم اللفظ
الثانى ان يكون ذلك المعنى داخلا فى الموضوع له لتركبه
من ذات معينة ومعنى مخصوص كاسماء الزمان و
المكان وكالدابة اذا جعلت اسما لذات القوائم الاربع
مع دبيبها وهذانِ القسمان ايضا من الاسماء لا من
الصفات والمعنى المعتبر فيهما مرجح للتسمية لا مصحح للاطلاق
فلا يطردانِ فى كل ما يوجد فيه ذلك المعنى ولا
يقعانِ صفة لشئ لكن ربما يشتبهان بالصفات والقسم
الاخير اشد التباسا بها لان المعنى المعتبر فى الوضع
داخل فى مفهوم كل منهما اى من الصفات ومن هذين

هذين القسمين ومعيار الفرق ان هذان القسمان
يوصفان ولا يوصف بهما على عكس الصفات فانها
لا يوصف ويوصف بها ثم قال فى توجيه مذهب
الكشاف فى كون الاله اسما لا صفة وحيث لم يوجد
شئ إلهٌ عرف انه من الاسماء لا من الاوصاف لكن
لا يخفى ان فى جعله قدس سره اسماء الزمان والمكان
والالة من المشتق الغير المطرد مخالفة للظاهر والمشهور
ولما ذكره عضد الملة والدين فى شرح مختصر
المنتهى من ان المشتق قد يطرد كاسماء الفاعلين والصفات
المشبهة وافعل التفضيل والزمان والمكان والالة
وايضا قوله اذ لم يوجد شئ اله يمكن المناقشة فيه
بانه جوز فى قوله تعالى فى سورة ابراهيم صراط
العزيز الحميد الله ان يكون لفظ الله صفة للعزيز
الحميد ففى المعالم قرء ابن عباس وابو حفص ونافع
بالرفع على الاستئناف وخبره فيما بعده وقرء الاخرون

بالخفض نعتا للعزيز الحميد فاذا جاز الوصف
بلفظ الله ووقع في افصح الكلام مع صيرورته
علما على الذات المقدسة فالاله اولى بذلك وايضا
في كون الذات معينا في اسم الزمان والمكان والالة
نظر في معرفته تعالى بل في صفة من صفاته بل
في اسم من اسمائه كما مر بل في فعل من افعاله وذكر
المعرفة لانها لادراك الجزئي او البسيط والله تعالى
جزئي وبسيط ثم المراد منها ان كان معرفة ذاته
بالكنه كما يشعر به تحير العقول فيها فامر التحير بالنسبة
الى كل عقل فان ذلك لم يقع لاحد عند المحققين
بل منهم من قال بامتناعه كالغزالي وامام الحرمين
والصوفية والفلاسفة واليه يشير سبحانك ما عرفناك
حق معرفتك وقول الفيضي الهندي عقل درين كفت
وكو فكر درين جست وجو قد سمع القهقه قد رجع القهقري
وان كان التصديق بوجوده وصفاته الكمالية كما في

كما في قولهم النظر في معرفة الله واجب ويشعر
به قول الكشاف وقيل النظر الصحيح فهو انما هو بالنسبة
الى العقول القاصرة هذا كله اذا كان رجوع ضمير
قوله واشتقاقه الى الله واما اذا كان الى الاله كان
المعنى ان العقول تتحير في معرفة الاله اي المعبود اي
الذي يُعبَد فاتخذ الناس الهة وزعم كل ان الحق هو
ما عليه وكلمة او في قوله او من اَلِهْتُ الى فلان
لمنع الجمع دون الخلو لجواز كون اشتقاقه من
الالهية وهي القدرة على الاختراع كما قاله الفاضل
صدر الدين القونوي في تفسيره وقال ايضا والوجه
الاخر في اشتقاقه قالوا الاصل في قولنا الله الهاء
التي هي كناية عن الغايب وذلك انهم اثبتوا في نظر
عقولهم موجودا واشاروا اليه بحرف الكناية ثم
زيد فيه لام الملك لما علموا انه مالك الاشياء فصار
له ثم زيدت فيه الالف واللام تعظيما وفخموه توكيدا

لهذا المعنى فصار بعد هذه التصرفات على صورة الله
فان قلت لو قال وقيل من الٓه اذا تحير لتحير العقول
الخ او سكن لان القلوب الخ لكان اخصر فلم اعاد
الفعل اعنى الهت قلت لعل الوجه فى ذلك افادة انه
اذا كان بمعنى السكون يتعدى بالى اى سكنت اليه
وهذا القول منسوب الى المبرد فالمعنى المشترك بين
المشتق والمشتق منه المرجح للتسمية الباعث عليها
على هذا القول هو السكون الذى هو الاستناس على
ما ذكره الاساس والاطمئنان كما قال المص لان
القلوب تطمئن بذكره قال المحشى عصام الدين الاهم
ان يقال ان كل شئ تطمئن تحت قضائه ولا يستطيع
ان يضطرب فى دفع امضائه انتهى اقول ما ذكره وان
كان اشمل لكن فيما ذكره المص موافقة لقوله تعالى
وتطمئن قلوبهم بذكر الله الا بذكر الله تطمئن القلوب
وفى ذكر قوله تعالى الا بذكر الله تطمئن القلوب بعد

بعد قوله وتطمئن قلوبهم بذكر الله التفات بالمعنى
الغير المشهور وهو تعقيبا للكلام بجملة مستقلة
متلاقية مناسبة له فى المعنى على طريق المثل كقوله
تعالى وزهق الباطل ان الباطل كان زهوقا وقولهم
قصم الفقر ظهرى والفقر من قاصمات الظهر ثم
فى اطمنان القلوب وجوه ذكرها المص فى تفسير هذه
الاية بقوله انسا به لان الاطمنان والسكون على ما
مر عن الاساس هو الاستناس والاستقرار ولا تستقر
القلوب ذاهبة فى سلسلة العلل الا بذكر الله والوصول
اليه كما وقع لابراهم على نبينا وعليه الصلوة والسلام
انه اضطرب ذاهبا فى طلب الرب فلما وصل اليه
وهدى سكن ولم يطلب سواه واعتمادا عليه و
رجاء منه او بذكر رحمته بعد القلق والاضطراب
من خشيته كما قال تقشعر منه جلود الذين يخشون
ربهم ثم تلين جلودهم وقلوبهم الى ذكر الله او بذكر

دلائله الدالة على وجوده وكمال قدرته ووحدانيته
وعلى هذين الوجهين يكون فى الكلام حذف مضاف
او بكلامه يعنى القران الذى هو اقوى الدلايل
والمعجزات وتسميته القران ذكرا كثير قوله والارواح
عطف على القلوب قال السيد الشريف فى تعريفاته
ما حاصله ان الروح الانسانى الذى هو اللطيفة العالمة
المدركة من الانسان الراكبة على الروح الحيوانى الذى
هو جسم لطيف ينبع من تجويف القلب الجسمانى الصنوبرى
الشكل المودع فى الجانب الايسر وينتشر بواسطة العروق
الى سائر اجزاء البدن له اسماء فى اصطلاح اهل الله
وغيرهم من جملتها الروح والقلب والعقل والنفس
وعلى هذا لا يبعد ان يجعل قوله والارواح تسكن الخ
عطف تفسير لقوله ان القلوب تطمئن بذكره قوله الى
معرفته اى بمعرفته او عند معرفته واراد منها
التصديق بوجوده وصفاته الكمالية الثبوتية

والسلبية بقدر الطاقة البشرية او اراد بها المعرفة
التى تحصل للعارف الذى دخل فى المرتبة الثالثة
من المراتب التى ذكرها الصوفية واما المعرفة بالكنه
فغير مرادة لا لانه يستلزم المخالفة لما تقدم من
تحير العقول اذ لا باس بالمخالفة بين اقوال ارباب
الاراء انما المحذور المخالفة بين كلامى شخص واحد
بل لانها غير واقعة لاحد على الاصح كما تقدم ولان
ما ذكر من السكون والاطمئنان وغير ذلك لا يقتضى
المعرفة بالكنه ولا يتوقف عليها والا لما حصل شئ
من هذه المذكورات لغير العارف بالكنه وهو اعز من
الكبريت الاحمر بل الحاقه بالممتنعات احرى واجدر
ويمكن ان يكون قوله تسكن من باب التضمين بقرينة
ذكر الى اى الارواح تسكن حال كونها واصلة الى معرفة
او تصل الى معرفة الله ساكنة كما هو قاعدة ابراز
المضمن من جعل الاصل اصلا والمضمن حالا وبالعكس

وبين الامام الرازى السكون بوجهين حاصل
الاول ان الكمال محبوب لذاته فكذا الكامل المتصف
به والمتصف به فى الحقيقة هو الله تعالى فلا يكون
استيناس المحب الا به تعالى والثانى ان ما سواه ممكن
لذاته والممكن لذاته لا يقف عند نفسه اى لا يستند
وجوده الى نفسه بل يبقى متعلقا بغيره لانه لا يوجد
الا بوجود غيره فكل ممكن انما يتعلق بالواجب فى الوجود
الخارجى فكذا فى العقلى فالعقول مترقبة الى غيب
رحمته والخواطر متمسكة بذيل فضله ثم كل من قوله
او من اله وما قبله سوى قوله من اله الهة بمعنى
عبد ضرورة عدم جواز عطف الشئ على نفسه وما
بعده سوى قوله والهة غيره فانه معطوف على هذا
فقط كما ستصرح به عطف على قوله من اله الهة
لكونه متبوعا واصلا والعطف على الاصل اولى على
رايها وعلى ما وقع قبله لكونه اقرب والعطف على

على الاقرب اولى على اختلاف فى العطف والمعنى
كما مر ومشتق من مصدر اله وهو الها اذا فزع بكسر
العين اى لجاء الى احد ففى القاموس فزع اليه كفرح
لجاء وكمقعد الملجاء والقرينة على هذا المعنى مع
مجيئه بمعنى مجرد الذعر والخوف قوله الآتى اذ العبد
يفزع اليه وقول المحشى عصام الدين فيما ياتى ويفزعون
اليه فى النوازل وقول الصحاح يقال فزعت اليه
فافزعنى اى لجاءت اليه من الفزع فاغاثنى وقول
الزمخشرى فى الاساس فزعت اليه فافزعنى ازال
فزعى وفزع اليه استغاث به عند الفزع فالذى
يظهر من هذا المذكور ان فزع بمعنى خاف لكنه
ضمن معنى لجاء ولذا عدى بالى كما فى حمدت اليك
والا فمجرد الخوف لا يتعدى بالى الا ان يكون الى بمعنى
من وان الهمزة فى افزع للسلب ومقتضاه ان يكون
الهمزة فى قوله والهة غيره المعطوف على قوله من

اِلَهَ للسلب كما صرح به المحشي خسرو والمعنى انه
مشتق من مصدر اَلِهَ وآلهه ازال اَلْهَهُ وخوفه غيره
اى مشتق مما هو مصدر لكل من المجرد والمزيد وذلك
المصدر اَلْهاً فانه كما يصدق عليه انه مصدر اَلَهَ
كذلك يصدق عليه انه مصدر آلهه غيره فان اصل
الآصل اصل والاضافة لادنى علاقة غير عزيزة
ولم يذكره باو لانه مع ما قبله كشئ واحد لاتحادهما
مادة والمغايرة انما هى بالباب وما يستلزمه
قوله اذ العائذ اى الملتجئ المستغيث يفزع اليه اى
الى الله او الاله بيان لوجود معنى الاصل الذى هو
المشتق منه فى محل التسمية قبل العلمية بالنظر الى
كون الله او الاله مشتقا من المجرد كما ان قوله وهو
اى الاله مجيره اى العائذ حقيقة فى المعبود بالحق
او بزعمه اى العائذ فى المعبود بغير حق بيان له بالنسبة
الى المزيد اعنى آلهه قال المحشي عصام الدين اراد المص

المص من قوله حقيقة او بزعمه تصحيح اشتقاق الِهٍ
من آلهه بالنظر الى الاله للحق والباطل ووجه
تخصيصه بهذا الاشتقاق دون اخواته انه ليس
للاله الباطل ان يجير غيره الا زعما بخلاف وجوه الاشتقاقات
الاخر فانها ثابتة لهم من الباطلين حقيقة فانهم
عبدوه وتحير فيه عقولهم القاصرة عن كل شئ لا عن
شئ واحد وسكن اليه قلوبهم ويفزعون اليه فى
النوازل ثم قال وفيه اشعار بانه يصح ان يكون الهٍ
من آلهه فيكون الفعال مشتقا من الافعال بمعنى الفاعل
اى يكون الفعال بمعنى الفاعل فقوله بمعنى الفاعل خبر
بعد خبر ونظر بعد نظر ولذا قال وكلاهما منظور
فيه ويدفع الثانى بانه سيجئ السراط بمعنى الفاعل
اى لانه يسرط السابلة ويبلعها اقول يمكن دفع الاول
بما قدرته او بحمل الاشتقاق على العلى والضمائر الثلث
اعنى المرفوع المستتر والمنصوب فى آلهه والمجرور

فى قوله غيره ليست لمعين حتى تقتضى سبق الذكر
بوجه من الوجوه بل هى لمجرد التصوير كما فى تصوير
كون همزة الافعال للتعدية يقال اكرمه اى جعله
مكرما اى اكرم شخص شخصا قوله او من أَلِهَ الفصيل
قدمر ان هذه الادوات لمنع الجمع فقط وهو الموافق
لما عليه ارباب العربية من ان او لاحد الشيئين
او الاشياء لكن هذا اذا قلنا ان الاشتقاق على كما
هو الظاهر الاكثر اما لو قلنا بان المراد منه هو الاشتقاق
العلمى الذى هو اعم مطلقا من العملى فلا يكون لمنع الجمع
لان للاله مناسبة فى اللفظ والمعنى مع كل مما ذكره
المص ههنا ولا لمنع الخلو لانه يمكن ان يكون اشتقاقه
من غير ما ذكره المص مثل ان يكون اشتقاقه من أَلِهَ بالمكان
اقمت به فالاله بمعنى الثابت كما ذكره صاحب لباب
التفاسير ومثل ما مر ويعلم من ذلك عدم الانفصال
الحقيقى فلا يبعد ان يكون من قبيل قولهم العالم اما ان

ان يعبد الله او ينفع الناس فى انه خارج عن الاقسام
الثلث المذكورة فى المنطق وصورة المنفصلة غير منحصرة
فيما ذكر فيه والا فيوجد منفصلات خارجة عن تلك
الاقسام كما فى هذا المثال وكما فى قولك زيد اما ان يصلى
او يصوم وكما فى قولك الحيوان اما انسان او ابيض
بل هذا جار فى التقسيمات الجعلية الغير الحقيقية و
الفصيل ولد الناقة اذا فصل عن امه والجمع فصلان
وفصال وفصيلة الرجل رهطه الادونون كذا فى
الصحاح والقاموس اذا اولع على صيغة المجهول من الافعال
بامه اى حرص واغرى بها بسبب فصله وقطعه عنها
كما هو عادة ارباب الانعام فى قطع الولد عن الام صونا
للبنها ولذا سمى فصيلا كما مر الا ان وجه التسمية لا يستلزم
التسمية فى غير الصفة وهو الاسم بلا تسمية حتى يسمى
كل ولد قطع عن امه فصيلا وفى ذلك الوقت يصير
الولد والعا حريصا مشتاقا باجتماع امه غاية الاشتياق

وفي بعض النسخ ولع كعلم والظاهر انه على بناء
المعلوم اى حرص واشتاق وهذا انسب بأَلِهَ كما ان
قوله في بيان وجود معنى الاصل المشتق منه وملاحظته
في التسمية بالمشتق اذا العباد مولعون بفتح اللام قوله
بالتضرع متعلق بالمولَع وقوله اليه متعلق بالتضرع
والضمير المجرور عايد الى الله او الاله في الشدايد انسب
باولع والظرف متعلق بالتضرع والعباد بكسر العين و
تخفيف الباء جمع عبد وهو على ما في القاموس الانسان
حرا كان او رقيقا وجوز ضم عينه وتشديد الباء على انه
جمع عابد والذى يستفاد من كلام الصحاح وذكره السيد
الشريف في حاشية شرح مختصر المنتهى وصرح به ارباب
الحواشي ان مولعون على صيغة اسم المفعول اى ان الله
تعالى اولعهم وحرضهم بالترغيبات على التضرع اليه
تعالى فالله مولِعهم وهم مولَعون وفي بعض النسخ يولَعون
على صيغة المضارع المجهول او اشتقاقه من مصدر وَلِهَ

وَلِهَ كعلم وهو وَلَهاً وولهانا بفتح اللام كما صرح
به في مختار الصحاح اذا تحير وتخبط اى اختل عقله
وفي ذكر هذا بعد القول الثاني اعنى قوله وقيل أَلِهَ
اذا تحير اشارة الى ان الهمزة في ذلك اصلية غير منقلبة
عن الواو كما هنا وانهما لغتان مستقلتان ومجتمعتان
في معنى التحير سواء فرق بين التحيرين بكون الاول ناشيا
عن كمال الحيث والدهش في عظمته تعالى والثاني
عن اختلال العقل كما في بعض الحواشي او عن الوجد
كما في الصحاح او لم يفرق بينهما لا ان اصل الاول اى
أَلِهَ هذا اى وَلِهَ كما ذكره الجوهري اذ لو كان كذلك
لما احتيج الى ذكر هذا بعده الا ترى انهما لما اجتمعا في
معنى التحير لم يتعرض لوجه التسمية هنا اكتفاء بما سبق
اعنى قوله اذ العقول تتحير في معرفته قوله وكان
يحتمل ان يكون من الحروف المشبهة بالفعل والاتيان
بكان المفيدة للظن لعدم شهرة وَلاهٍ او عدم سماعه

ويؤيد هذا الاحتمال بعدم الاحتياج فيه الى الاعتذار
الآتى وبعدم ذكر الفاء ولذا قدم وان يكون من الافعال
الناقصة واعتذر عن عدم كون ولاه الواقع خبراً له
ح بالالف كما هو رسم الخط بجواز حكاية لفظه قوله
اصله اى اله المشتق من وله بالنصب والرفع على انه
اسم كان المشددة او المخففة قوله ولاه بالرفع على
الخبرية للمشددة او للمبتدء الذى نسخ ابتدائيته او
بالنصب على انه خبر للمخففة وقد سمعت اعتذاره بهذ
الواو همزة اما على لغة هذيل فظه لان ابدال الواو
المكسوره فى اول الكلمة همزة مطرد عندهم على ما فى
التسهيل واما على غيرها فلاستثقال الكسرة عليها على
الواو ويمكن ان يكون هذا هو السبب للغة هذيل ايضا
استثقال الضمة اى مثل استثقال الضمة على الواو فى
وجوه فلذا قلبت الواو فيه همزة فقيل اجوه وكذلك فى
اقتت فى قوله تعالى واذا الرسل اقتت فقيل اى فى ولاه

ولاه اله وفى بعض النسخ بالواو عطفا على قوله قلبت
اى قلبت وقيل اله قوله كاعاء واشاح تنظير لقلب
الواو همزة فان اصلهما وعاء ووشاح قلبت الواو
فيهما همزة لما ذكر ولكن يرده اى يرد هذا الاصل او
القول باشتقاق إله من وله الجمع اى جمعهم الاله على
آلهة بالهمزة الممدودة وكسر اللام اصله اءلهة بهمزتين
قلبت الثانية الفا كما فى آدم دون اولهة اذ لو كان
اصل اله ولاها لجمع على اولهة كاوعية واوشحة
لان جمع التكسير يرد الاشياء الى الاصل والتالى بطه
فالمقدم مثله واذا بطل القول بالاصل المذكور بطل القول
بالاشتقاق المذكور ايضا لكن المحشى عصام نصر هذا
القائل فقال يمكن ان يعتذر عن هذا القائل بان ذلك
لتوهم كون الهمزة اصلا لعدم استعمال ولاه وكثرة استعمال
إله ولما كانوا يقولون فى وقى يقى تقى يتقى لتوهم
اصالة التاء فى تقى يتقى لكثرة استعمالها كذلك مع وجود

وقى يقى فلا يبعد ان يقولوا الهة لتوهم اصالة همزة
اِلَه مع عدم استعمال وِلاهٍ اصلا لكنك خبير بانه
انما يتم لو كان قولهم تقى يتقى لمجرد التوهم المذكور
ولم يكن لقلب الواو تاء كما قلبت فى تجاه وتراث
اصلهما وجاه ووراث ولابد لكلٍ من ذلك من دليل
وقيل اصله اى الله والإله ان قلت ان اراد من الاصل
الاصل الاعلالى كما هو المتبادر من الاصل كان المناسب
ان يذكره عند قوله والله اصله اله الخ. وان اراد منه
الاصل الاشتقاقى كما هو الموافق لما فعله الفاضل صدر
الدين القونوى حيث قال عند تعداد اشتقاقه والاشتقاق
الاخر من لاه الخ. الا انه خالف المص والجوهرى وصاحب
القاموس فى باب المشتق منه حيث قال انه مشتق من
لاه يلوه كصان يصون وهولاء الفحول متفقون على انه
من لاه يليه كباع يبيع كان المناسب ان يقول او من لاهٍ
جواب انه فى قوله الا اذا اراد
الخ. عطفا على ما قبله قلت لعل المراد منه هو الاصل

الاصل الاشتقاقى موافقةً لما فى القاموس ولما مر
عن القونوى فكان المناسب ما ذكر ليكون هذا على سنن
ما قبله الا انه لما كان هذا الاسم المبارك على هذا الرأى
المنسوب الى سيبويه غير مهموز على خلاف الوجوه التى
ذكرها المص قبله غير العبارة وسماه بالاصل واطلاق
الاصل على المشتق منه صحيح بل واقع الا ترى انهم يقولون
ان ضرب مشتق من الضرب مثلا ومع هذا يطلقون عليه
الاصل الواحد ويفسره البصرية بالمصدر المجرد والكوفية
بالفعل الماضى والقرينة على هذه الارادة تعرض المص
للمناسبة دون كيفية الاخذ وبيان التصرف وذلك
انه قد جرت العادة بان يبين فى الاشتقاق المناسبة
بين المشتق والمشتق منه كما سمعته من المص وفى الاصل
الاعلالى ان يبين كيفية الاخذ والتصرف فى الفرع
ولما لم يبين ههنا الا المناسبة فى قوله الآتى لانه
تعالى محجوب عن ادراك الابصار الخ. علم ان المراد هو الاصل

الاشتقاق وعلى تقدير ان يراد من الاصل الاصل
الاعلى لا يمكن الاعتذار عن تاخيره عن بيان الاشتقاق
وفصله عن بيان الاصل بما ذكر من كونه غير مهموز
فكان المص بينه من حيث الاصل والاشتقاق على تقدير
كونه مهموز الفاء ثم بين اصله على تقدير كونه اجوف
غير مهموز ولا يجوز ان يكون هذا القول عديلا لقوله
وكان اصله ولاه لان معنى هذا القول ان اصل الاله الذي
اشتق من وَلِهَ بمعنى تحير وِلاه ولا يجوز ان يقال ان اصل
الاله المشتق من وَلَهَ لاه لان وَلِهَ مثال ولاه اجوف
وليس بينهما مناسبة لا لفظا ولا معنى بل اصله ولاه
قوله لاه خبر لقوله اصله واما اصل لاه فلَيَه بفتح اللام
وسكون الياء المثناة التحتية فتحت فقلبت الفا لتحركها
وانفتاح ما قبلها فصار لاها قوله مصدر لاه يليه ليها
ولاها خبر مبتدء محذوف وذكره ليها مع ان الاصل
لاه كما ذكره لانه اصل الاصل كما مر آنفا فيكون كذكر الشيء

الشيء مع شاهده اذا احتجب وارتفع وكذا في القاموس
فلاه يستعمل في المعنيين استعمال المشترك في معانيه
دفعةً عند من جوزه كالمص وانفرادا عند من لم يجوزه
خلافا لمن قال انه ليس كلا المعنيين اعني الاحتجاب
والارتفاع معنى لاه يليه بل احدهما معنى لاه يليه والآخر
معنى لاه يلوه فقد علم مما سمعت جواز نسخة الواو الواصلة
كنسخة او الفاصلة وللك ان تقول انه من تعداد
المعاني للشيء مثل ان تقول العين الذهب والباصرة
والينبوع وبالجملة ان تسمية الذات المقدس بكلمة الله
الذي اصله لاه اما على المعنى الاول اعني الستر والاحتجاب
فلانه تعالى محجوب عن ادراك الابصار لا تدركه الابصار
وهو يدرك الابصار واعترض على المص بما ذكره الامام
من ان حقيقة الصمدية محتجبة عن العقول ولا يجوز ان
يقال محجوبة لان المحجوب مقهور وهو يليق بالعبد واما
الحق جل وعلى فقاهر وبانه تعالى منزه عما يحجبه اذ الحجاب

في الحقيقة المنع والستر وهو انما يكون في الاجرام
المحدودة والله تعالى منزه عن ذلك ويمكن الجواب
عن الاول بانه تعالى مانع وممنوع فانه منع ما سواه عن
ادراكه والمستحيل هو منع ما سواه له تعالى لا منعه
ما سواه عنه وعن الثاني بانه متى اسند الحجاب الى الله
كما في الاحاديث الواردة في الشفاء فهو تمثيل لمجرد المنع
عن رؤيته تعالى مشاهدة واحاطة او لارتفاع شانه
وعظمته وايضا بوصف الحجاب بمعنى الخفاء وعدم
الظهور لانه لخفي من فرط الظهور كما اشار اليه
الفيضي الهندي بقوله يا ازلي الظهور يا ابدي الخفاء
نورك فوق النظر حسنك فوق الثناء واما على المعنى
الثاني فلانه تعالى مرتفع اي مستعل على كل شئ استعلاء
معنويا ومرتفع ايضا اي منزه عما لا يليق به من النقايص
ويشهد له اي لكون لاه اصلا للفظ الله او للقائل به
قول الشاعر وهو الاعشى واسمه ميمون بن قيس حيث قال

قال اقسموا حلفا جهارا وهذا كقولك قعدت
جلوسا ونحن ما عندنا غرارا اي اغترار حتى يفيد
القسم لحلفة من ابي رباح والحلفة بفتح الحاء
المهملة وسكون اللام وفتح الفاء المرة الواحدة
من الحلف بمعنى القسم وابو رباح اسم رجل من بني ضبعة
وكان قتل رجلا من بني سعد بن ثعلبة فسالوه ان
يحلف او يدى تحلف حلفة يسمعها اي تلك الحلفة
لاهُهُ اي اله ابي رباح وهو فاعل يسمع ان كان مجردا
ومفعوله ان كان مزيدا والكبار الكبير ففي الصحاح كبر
بالضم يكبر اي عظم فهو كبير وكبار فاذا افرط قيل كبّار
بالتشديد وفي بعض النسخ يشهدها بدل يسمعها وهو
موافق لما هو المشهور من كون حلقة بالقاف والمعنى
على هذا البعض لجماعة جلسوا واختلفوا حول ابي رباح
يشهدها اي يحضر تلك الجماعة لاهه الكبار ولكن لا
يناسبه ما قبله من الاقسام والجهر فلا تغفل بخلاف

نسخة الاصل اذ المعنى انهم حلفوا واقسموا حلفا جهريا
مثل الحلفة الحاصلة من ابى رباح فى الجهورية بحيث
سمع حلفه لاهه الكبير والبيت شاهد لهذا القول
فى ان اصل الله لاه لا اله بدليل انه ارجعه الى اصله
للضرورة ويشهد له ايضا ان الاحتجاب عن الابصار و
الارتفاع على كل شئ والتنزيه عما لا يليق به لا يوجد
فى الاله الباطل لا حقيقة ولا زعما فيرجح اشتقاق
لفظة الله من لاه حيث يوجب اختصاص لفظة الله به
تعالى مطلقا حالا واصلا ولكن يرده الجمع على آلهة لا
على أليهة كما مر ولم يتعرض له المص اكتفاء بالسابق عن
اللاحق كما هو دابه والجمهور اجابوا عن هذا الاستشهاد
بان للشاعر ما لا يجوز لغيره فرعا انه حذف همزة الاله رعا[ية]
للوزن وقيل علم لذاته اى علم شخص بحسب اصل وضعه
فلم يؤخذ من شئ ولم ينقل عن مثل ما سبق من الاسم او
الوصف او المصدر بل وضع ابتداء على وجه الارتجال

الارتجال للذات المقدس من حيث هو بلا اعتبار
امر اخر حقيقي او غيره معه ولا ملاحظة مناسبة
بينه وبين غيره كما يعلم ذلك مما يذكر فى وجه
قوله الاتى والاظهر الخ من قوله لان ذاته من
حيث هو غير معقول الخ ومن قوله ولانه لو دل
على مجرد ذاته الخ ومن قوله ولان معنى الاشتقاق
الخ فهذا القيل مخالف للاقوال السابقة واللاحقة
وقال المحشى عصام الدين فى شرح هذا القول وليس
وصفا مخصوصا بالغلبة مثل الرحمن كما هو قضية
الاشتقاق وقوله المخصوص صفة للذات والتذكير
مبنى على عدم كون تائه للتانيث كما ستراه وما وقع
فى بعض النسخ من تانيثه فمبنى على توهم كون تائه
للتانيث واشار الى دليل علميته بوجوه ثلث اومى
الى الاول بقوله لانه اى لفظة الله يوصف اى يجعل
غيره وصفا ونعتا نحو باله مثل قولك الحمد لله القادر

العليم ولا يوصف به اى لا يجعل وصفا لغيره
ولا يخفى عليك ان قوله يوصف ولا يوصف به
في قوة الصغرى والكبرى مطوية اى وكل ما هو
كذلك فهو علم غير مشتق ينتج انه علم غير مشتق فاورد
على الصغرى بانه قد يوصف به كما مر من ان كلمة
الله في سورة ابراهيم صراط العزيز الحميد الله مجرور
على انه نعت للعزيز الحميد كما صرح به في المعالم
وايضا ذكر الزمخشري في سورة فاطر تجويز كون
لفظة الله نعتا لاسم الاشارة ويمكن الجواب عن الاول
بانه لندرته ملحق بالعدم ومادة النقض لابد ان
يكون محققا وعن الثاني بان ذلك وقع على خلاف
القياس لان الغرض من توصيف اسم الاشارة رفع
الابهام وهو لا يتوقف على كون صفته مشتقا حتى
يستلزم كونها صفة كونها مشتقا بل يجوز بالجوامد
نحو هذا الرجل وذلك الفرس وعلى الكبرى بان هذا الدليل

لا يثبت الدعوى لان وصفه بالشيء وعدم الوصف
به لا يقتضي كونه علما بل يكفي فيه كونه اسما لم يبلغ
حد العلمية من الوضع لمشخص لكن كون الايراد بين
على المص انما يكون لو كان قوله لانه يوصف ولا يوصف
به من كلام المص كما فهمه المحشي عصام الدين على ما
يشعر به قوله في اخر الحاشية الاتية وجاز الله جعله
دليلا على اسمية الاله والمص صرفه الى علمية الله
فورد عليه ما اورد اما لو كان من كلام القيل كما
يشعر به قول المحشي شيخ زاده حيث قال والى هذا القول
ذهب اكثر الاصوليين والفقهاء وهو قول الخليل
والمروى عن ابي حنيفة والشافعي وابي سليمان الخطابي
والغزالي واستدلوا عليه بوجوه احدها انه يوصف
ولا يوصف به كان الورود عليهم لما قرر في محله
من ان الناقل من حيث هو ناقل لا يتوجه اليه مؤاخذة
ثم استعمال الذات بمعنى العين والحقيقة في الله تعالى

شايع في كلام المتكلمين قال عضد الملة والدين
ولا يقوم بذاته تعالى حادث بل واقع في الاحاديث
الصحيحة مثل قوله عليه الصلوة والسلام تفكروا
في آلاء الله ولا تفكروا في ذات الله تعالى فلا
تصغ الى ما قيل من ان الذات لكونه مؤنثا لا يستعمل
فيه تعالى بل في كون التاء فيه للتانيث على الاطلاق
نظر لانه لاشك في انه قد يستعمل بمعنى العين والحقيقة
كما سمعت وقد يستعمل بمعنى الصاحب مثلا ان تقول
امرءة ذات جمال فالتاء في الاستعمال الثاني للتانيث
واما كونه للتانيث في الاستعمال الاول فغير مسلم
لجواز ان يكون للنقل فلعل اصله ذَوَوٌ بواوين
متحركين فاستثقلت الكلمة فقلبت الواو الثانية
الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها فصار ذوا ثم قلبت
الاولى ايضا الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها فاجتمع
الساكنان فحذفت الالف الثانية لان اخر الكلمة

الكلمة محل الحذف والتغير فصار ذا ففي صورة النقل
من معنى الصاحبية الى معنى العين والحقيقة ادخل
عليه تاء للنقل وفي صورة عدم النقل يدخل عليه
تاء التانيث فوزنه فعة بكون عين الفعل على ما هو
المشهور من متابعة الموزون ميزانه اوفاء على ما يشعر
به ما نقله الرضي عن الشيخ عبد القاهر حيث قال والمبدل
عن الحرف الاصلي يجوز ان يعبر عنه بالبدل فيقال في
قال انه على وزن قال والى الثاني بقوله ولانه لابدله
اى لله تعالى من اسم قوله يجرى يحتمل ان يكون ثلاثيا
مجردا ويؤيده انه الاصل وما ذكره الفاضل الاسفرايني
في شرح قول ابن الحاجب المصدر اسم الحدث الجاري
على الفعل من ان المراد بجريان المصدر كذا وبجريان اسم
الفاعل كذا وبجريان الصفة على الموصوف كذا كما ستراه
ان شاء الله تعالى وان يكون مزيدا من باب الافعال
ويؤيده ما يذكره المص من قوله في اجراء الوصف

عليه اى على ذلك الاسم صفاته المعانى القائمة بذاته
تعالى اى ينبغى للواضع فى الابتداء وحين وضع الاسما
ان لا يهمل خالق الاشياء بل يضع له اسما بخصوصه
تجرى عليه صفاته واما الاسم الحاصل بطريق الغلبة
بعد ذلك الاهمال فلا يسد القصور الذى يترتب على
ذلك و بهذا ظهر ضعف ما سيذكره المص من حديث
الغلبة الآتية اللهم الا ان يصار الى الغلبة التقديرية
ثم جريان الصفة على موصوفها عبارة عن جعل موصوفها
صاحبها اى مبتدءا او ذا حال او موصولا او متبوعا لها
بخلاف جريان اسم الفاعل فان معناه موازنته للفعل
ومشابهته له و لذا سمى مضارعا وبخلاف جريان الحدث
على الفعل كما فى قول ابن الحاجب المصدر اسم الحدث الجارى
على الفعل فان المراد منه على ما صرح به العارف
الجامى وتبعه الاسفراينى ان يقع بعد اشتقاق الفعل
منه تاكيدا له او بيانا لنوعه او عدده مثل جلست

جلوسا وجلسة وجِلسة وكل من المعانى
الثلثة اصطلاح مشهور فى محله صرح به الاسفراينى
فى محله واما الاقتصار على المعنى الاخير وهو نعت
[وهو عند قول ابن الحاجب المصدر]
النحوى كما نسب الى المحشى شهاب الدين فمن ضيق الصدر
نعم لو اقتصر على المعنى الاول والاخير لكان له وجه
فى الجملة واعترض على هذا الدليل المحشى عصام الدين
بانه لا يقتضى العلمية بل لو كان اى لفظ الله اسما غير
مخصوص به تعالى يصح اجراء صفاته عليه ايضا فلا
يثبت به كون الله علما قلت اذا اجريت الصفة على
اسم متناول لله ولغيره تعالى مثل ان تقول الموجود
حى قيوم لم يكن ذلك اجراء للصفة على الله خاصة
بل يكون هذا الاجراء لصفة الحيوة مثلا على كل موجود
فاجراء صفاته تعالى عليه [ـه] وجه الخصوص لا يكون
الا بالاسم الخاص والاسم المختص به تعالى بحسب اصل
الوضع هو الله فثبت به علمية الله واما كون العلمية

ابتدائية لاغلبية فثابت بما تقدم ثم الصفة يطلق
على ثلثة معان النعت النحوى وما دل على ذات مبهمة
باعتبار معنى معين والامر القائم بالغير اى الامر الثابت
الذى يمكن ان يشتق منه اسم لمحله كالبياض بالنسبة
الى الجسم والمراد من صفاته تعالى المعانى القائمة
بذاته تعالى كالعلم والقدرة والاحياء والاماتة
ولا يصلح ولحالانه لا يصلح له اى لجريان الصفات
قوله مما يطلق عليه اى يستعمل فيه بيان لقوله
سواء قديم عليه فعلم ان ذلك الاسم هو لفظة الله
والى الثالث بقوله ولانه اى الله والشان لو كان
اى الله وصفا فى الاصل والاغلبية الحالية بالغلبة
متفق عليه لم يكن قول لا اله الا الله اضافة القول الى
لا اله الا الله بيانية توحيدا والتالى باطل فالمقدم مثله
فهذا قياس استثنائى بلو المستعملة على اصطلاح اهل
المعقول وهو كونها لامتناع الاول اعنى الشرط لامتناع

لامتناع الثانى اعنى الجزاء وذلك ان لو لامتناع شئ
لشئ فعلى اصطلاح اهل العربية لامتناع الثانى لامتناع
الاول نحو لو شاء الله لهديكم وعليه بناء قول الخطيب
الدمشقى ولو للشرط فى الماضى اى لتعليق حصول
مضمون الجزاء بحصول مضمون الشرط وان كان حصوله
فرضيا محضا كما يشعر به قوله مع القطع بانتفاء الشرط
والا فلا لانه فيها للقطع بانتفاء الشرط عند ارباب
المعقول بل القطع عندهم بانتفاء الجزاء كما فى مثالنا
وقوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا وعلى
اصطلاح اهل المعقول لامتناع الاول لامتناع الثانى
كما فى هذين المثالين مثل لا اله الا الرحمن اى كما ان
لا اله الا الرحمن ليس بتوحيد لكون الرحمن وصفا فى الاصل
والوصف لا يفيد الا ان شيئا ما مبهما حصل له المشتق
منه وهذا المفهوم غير مانع من وقوع الشركة فيه ولذا
قال فانه لا يمنع الشركة فاثباته لا يكون موجبا للتوحيد

لان ثبوت الاعم لا يقتضى ثبوت الاخص فضلا عن ثبوت
الفرد الشخصى ولا يخفى ان الوصف اخص من المشتق اذ
كل وصف مشتق من غير عكس كالمقتل المشتق من القتل
فانه مشتق وليس بوصف ولا يلزم من انتفاء الاخص
انتفاء الاعم وذلك ان اخصية الاخص انما هى من حيث
الثبوت واما من حيث الانتفاء فالاخص اعم ولذا قالوا
ان استثناء نقيض المقدم غير منتج كاستثناء عين التالى
لكونهما اعم واستثناء نقيض التالى منتج كاستثناء عين
المقدم لكونهما اخص ويمكن الجواب عنه بالتوزيع بناء
على ما سبق من ان كلام القيل مخالف لسابقه ولاحقه
فهذا الدليل ناظر الى اللاحق اعنى قول المص فيما بعد
والاظهر انه وصف الخ ولذا عقبه به كما ان الدليل
الذى قبل هذا الدليل ناظر الى الاقوال السابقة ولما
انجر اخر كلام القيل الى نفى وصفيته وكان ذلك
على خلاف اعتقاد المص قال والاظهر وفى بعض النسخ

النسخ والحق لكن الاظهر هو الحق كيف لا ومقابل
الحق هو الباطل وقد مر عن القاموس ان الاصح من
عشرين قولا انه علم غير مشتق اللهم الا ان يكون الحق
بمعنى الاحق واما الادلة التى يقيمها المص على الوصفية
فمقدوحة كما ستسمع ان شاء الله تعالى انه وصف
فى اصله اى قبل الغلبة قيل هذا هو المذهب الاول
الا ان التعبير هناك بالاشتقاقية وههنا بالوصفية
ويؤيده انه سيذكر فى الدليل الثالث لاثبات الوصفية
كونه مشتقا وقيل هذا مذهب اخر غير ما سبق وعلى
التقديرين اورد عليه المحشى عصام الدين بانه لو كان
وصفا فى اصله لم يكن لله تعالى الى عروض الغلبة اسم
تجرى عليه صفاته تعالى ولم يهمل العرب شيئا الا وضع
له اسما تجرى عليه صفاته فكيف يتاتى منه اهمال
وضع لفظ لخالق الاشياء واعزها ثم اجاب عنه بما
حاصله انه لما لم يمكن احضاره بخصوصه الا بالاوصاف

على خلاف سائر الاشياء اكتفى فيه قبل صيرورته لفظ
الله علما بالغلبة باجراء اوصافه تعالى على لفظ شئ
مثل شئ اله وانت خبير بان مثل هذا ليس باجراء الصفة
عليه تعالى بخصوصه فلعل الاولى ان يجاب عنه بان
الغلبة على قسمين احدهما تحقيقية وهي ان يستعمل
اللفظ في بعض افراد معناه ثم يغلب استعماله في بعض
اخر غير البعض الاول والاخر تقديرية وهي ان لا يستعمل
اللفظ من ابتداء الوضع الا في فرد من افراده وان
كان القياس يقتضي ان يستعمل في غير ذلك ولفظ
الله من القسم الثاني فلم يلزم عدم كون اسم له يجري
عليه صفاته قبل الغلبة ولما ورد على قوله وصف
في اصله ماذكره القيل في ادلة العلمية من الوجوه
الثلث بادر قبل الشروع في اقامة الدليل على مدعاه
الى دفعها فقال لكنه لما غلب عليه ولو غلبة تقديرية
كما سمعت بحيث لا يستعمل في غيره قوله وصار عطف

عطف على قوله لا يستعمل او على غلب عطف المسبب
على السبب كالعلم القصدى الابتدائى في افادة التعين
مثل الثريا اى كما ان الثريا في الاصل وصف لانه
يقال رجل ثروان كعطشان وامرءة ثروى كعطشى
كثيرة المال وتصغيرها ثريا على ماذكره الجوهري وغيره
ثم غلب مع اللام على النجم المجتمع المخصوص الذى يقال
له بالفارسية پروين لكثرة كواكبه بحيث صار كالعلم
القصدى في افادة التعين والصعق بكسر العين وصف
في اصله لانه صفة مشبهة لمن غشى عليه او لشديد
الصوت لمن اصابته الصاعقة ثم غلب على خويلد بن نفيل
فارس بني كلاب لان تميما اصابوا راسه بضربة فكان
اذا سمع صوتا صعق اى صاح صيحة شديدة او غشى عليه
او لانه اتخذ طعاما فقلبت الريح القدر الذى فيه
الطعام فلعنها فارسل الله عليه صاعقة على ماذكره
القاموس وصار مع اللام كالعلم الابتدائى في افادة التعين

ويتبين بهذا التقدير ان فى كلامه تشبيها بالعلم
ووجه الشبه افادة التعين وتنظيراً بالثريا والصعق
في الوصفية الاصلية وعروض الغلبة الموجبة
لكون الشئ في حكم العلم القصدى وعلى هذا لو جعل
المثل في قوله مثل الثريا منصوبا على انه خبر ثان
لصار لم يبعد ولا يخفى عليك انه لو اقتصر على الثريا
او الصعق لكان كافيا في حصول المقصد وذكر
المحشى خسرو ان الجمع بينهما لان الغلبة فى احدهما
اى الثريا تقديرية كما فى المشبه على ما مر وفى الاخر
اى الصعق تحقيقية ولكن فى الصحاح ان ثريا اسم امرءة
من امية فكانه بنى كلامه على دعوى ان الكلمة
اذا استعملت بلا لام فى معنى من المعانى ثم استعملت
مع اللام فى معنى آخر لا يصدق ح انها استعملت فى غير
المعنى الثانى فان تمت تم والا فلا اجرى اى الله مجراه
مجرى العلم الابتدائى في اجراء الوصف عليه وامتناع

وامتناع الوصف به ولا يخفى عليك ان امتناع
الوصف به مقدم فى كلام القيل على اجراء الوصف
عليه ففى كلام المص نوع تشويش فكان الانسب
تقديم امتناع الوصف به على اجراء الوصف عليه قوله
وعدم بالجر عطف على الاجراء او الامتناع على الخلاف
فى العطف على الاقرب او الابعد تطرق احتمال الشركة
اليه التطرق الدخول وعداه بالى لتضمينه معنى البلوغ
والوصول ويحتمل ان يحمل كلمة الى على معنى في واضافة
التطرق اضافة المصدر الى فاعله اى عدم دخول احتمال
الشركة فيه فانه بعدما غلب على الوجه المذكور صار
جزئيا حقيقيا يمنع نفس تصور مفهومه عن وقوع الشركة
فيه فيكون اثباته توحيدا والى الثانى بقوله ولانه
عطف على قوله الاول
لو دل اى لفظه الله على مجرد ذاته اى ذاته المجرد الذى
لم يعتبر معه امر مما مر في الوجه الاول للخصوص المعين
المشخص الجزئى الحقيقى لما افادة قوله تعالى وهو الله

في السموات والارض معنى صحيحا لان المعنى الظاهر
المتبادر الصحيح كون لفظ الله بمعنى المعبود والمستحق
للعبادة وهذا المعنى ينا فى بالوصف ولو اصليا لانه علم
للجامد فلو لم يكن وصفا بل كان جامدا دالا على مجرد
ذاته لزم ماذكره من عدم الافادة والتالى باطل فالمقدم
مثله ولانه لابد ان يكون للظرف مايتعلق به من فعل
اوشبه فعل ومعناه ولفظ الله على تقدير كونه علما
غير منقول عن شئ دالا على مجرد الذات ليس فيه شئ
من المذكورات بخلاف ما اذا كان وصفا فى الاصل
فانه يوجد له معنى الفعل نظرا الى الاصل ولذا حكم
المص فى تفسيره يكون الظرف متعلقا باسم الله اى
باسم هو الله باعتبار معناه الضمنى فقال والمعنى
هو المستحق للعبادة فيهما لا غير كقوله تعالى وهو الذى
فى السماء اله وفى الارض اله وايضا صرح المص بانه هو
ضمير راجع الى الله والله خبره فعلى التقدير المذكور يرد

يرد ان لفظ الله علم وجزئى حقيقى والجزئى الحقيقى
لا يحمل على غيره سيما اذا كان الغير جزئيا قاله السيد
السند فى الحاشية الصغرى على شرح الشمسية بخلاف
ما اذا كان وصفا فى الاصل فانه وان كان بعد الغلبة
يصير جزئيا ايضا الا ان المعنى الاصلى قد يقصد فى
اللقب تبعا للمعنى العلمى اللقبى ولذا قيل اللقب ما يشعر
بمدح او ذم صرح به السيد الشريف فى حاشية شرح
مختصر المنتهى ويختلج بالبال ان هذا الدليل يمشى على
ماذهب اليه البصريون من عدم وجوب الضمير فى
الخبر الجامد واما على ماذهب اليه الكوفيون من وجوبه
وتاويل الخبر الجامد بالمشتق على ما فصلناه فى كتابنا
المسمى بالذهب المذاب فلا يمشى لانه اذا اول الله
بالمشتق لاجل تحمل الضمير وحصل ما يتعلق به الظرف
لم يبق للمص وجه واجاب عن الاول المحشى عصام الدين
بان صحة معناه كما يكون بتعلقه بلفظ الله مع صرورته

علما بالغلبة باعتبار تضمنه معنى المعبودية باعتبار
الوصفية تكون بتعلقه به باعتبار تضمنه معنى المعبودية
لاشتهاره بها في ضمن هذا الاسم انتهى ولمن نصر المص
ان يقول هذا انما يفيده خلاف ظاهر الاية والمص لم ينف
(ا ه هذا انتهى الذي ابتنى السماء صحته)
صحة المعنى مطلقا واقول يمكن الجواب عنه ايضا بانا لا
(اي الاولى)
لا نسلم الملازمة لجواز ان يجعل الظرف مستقرا او يجعل
متعلقه خاصا على انه صفة الله اى هو الله المعبود
في السموات والارض على وجه الاستحقاق والمتصرف
في اهل السموات والارض بل فيهما بنحو تحريك الافلاك
واخراج النبات من الارض واى تصرف فوق هذا ولا
فرق بين هذا وبين المعنى الصحيح الذى ذكره المص الا
بان المعبود مثلا في معناه مستفاد من جوهر كلمة الله
وفى هذا المعنى مستفاد من الظرف وعن الثانى بما هو
المشهور من انا وبالذى ذكروه في حمل الجزئى الحقيقى
على غيره كما في هذا زيد اى مسمى بزيد وبانه لو جعل

جعل الضمير في وهو الله راجعا الى الرب بمعنى المربى
في قوله تعالى ثم الذين كفروا بربهم يعدلون كضمير
متبوعه وهو قوله هو الذى خلقكم من طين فانا لظه
انه عطف عليه لم يلزم شئ من حمل الجزئى على مثله
ومن حمل الشئ على نفسه بخلاف ما ذكره المص فانه
يستلزم ذلك بناء على ما حققه السيد الشريف في حاشية
شرح المطالع من ان لضمير الغايب حكم مرجعه فان رجع
الى الجزئى فجزئى وان رجع الى الكلى فكلى وللاية توجيه
اخر ذكره المص وهو ان يكون هو مبتدء والله بدلا من
هو وجملة يعلم سركم وجهركم خبرا وفى السموات
والارض متعلقا بيعلم ولما كان في ظرفيتهما نوع خفاء
قال ويكفى لصحة الظرفية كون المعلوم فيهما كقولك
رميت الصيد في الحرم اذا كنت خارجه والصيد في الحرم
وهذا المعنى ايضا صحيح لكن فيه تكلف مخالفة الظاهر
والى الثالث بقوله ولان معنى الاشتقاق اى معنى لفظ

الاشتقاق ومفهومه عرفا كقولك معنى الانسان حيوان
الناطق وانما قلنا عرفا لان ما يذكره المص من الكون
الآني معنى عرفي للاشتقاق بحسب العلم واما المعنى
العرفي له بحسب العمل فهو نحو الاخذ الذي ياتي في
كلام الميداني واما لغة فقال شارح المراح انه اخذ
شق الشيء لكن اخذ شق الشيء هو اخذ نصف الشيء على ما
صرح به الزمخشري في الاساس وهو متعذر كما صرح به
الشارح المذكور فهو لا يناسب الكون الآني لانه لازم
وايضا مترتب ذلك المعنى ان يكون المشتق نصفا من المشتق
منه او بعضا منه وهو لا يستقيم الا على ما ذهب اليه
الكوفيون من كون الاصل الواحد الفعل الماضي لان المصدر
بعض من جملة مدلول الفعل وليس الفعل نصفا ولا بعضا
من المصدر فالظاهر ان الاشتقاق كالانشقاق مطاوعة
شق بمعنى حرف فكأنه حرف المشتق منه واخرج منه
المشتق واراد من الاشتقاق الاشتقاق الاصغر فانه

فانه المتبادر عند الاطلاق كما صرح به التفتازاني
في شرحه على مختصر المنتهى ولان ما يذكره من المشاركة
والتركيب لا يوجد الا في الاصغر قوله هو ضمير فصل
يفصل ويميز الخبر عن النعت النحوي في مثل قولك زيد هو
القائم فانه لولا الضمير لتوهم ان القائم نعت لا خبر
ومن فوايده افادة الحصر واما كونه ذا محل من الاعراب
ام لا ففيه اختلاف البصريين والكوفيين كما ذكرنا
في كتابنا المسمى بالذهب المذاب قوله كون احد اللفظين
مشاركا للاخر اي للفظ الاخر يدخل فيه الاسم
المعدول كثُلث فانه بمعنى ثلثة ثلثة فهما مشاركان
في المعنى وكذا يدخل فيه اللفظان المترادفان لان
احدهما يشارك الاخر في المعنى كالليث والاسد المشتركان
في الحيوان المفترس لكنه يخرج بقوله الآني والتركيب
واما المعدول فلا مانع للقول بكونه مشتقا لان
ما ذكره المص من الكون المذكور صادق عليه بل

صرح العارف الجامی بان السبب فی منع صرف ثلث
مثلا هو العدل والوصفیه وذکر الفاضل اللاری
بان ذلك مذهب سیبویه وایضا یدخل فیه المثنی والمجموع
بالنسبة الی احادهما لان المناسبة فی اللفظ والمعنی
مع وجود التغیر فی الجملة موجودة فیهما ویویده ما
ذکره المحقق التفتازانی فی شرح قول الزنجانی التصریف
تحویل الاصل الواحد الخ من انه یجوز ان یقال اختار
المص الاصل الواحد لیکون اعم من المصدر وغیره فیشمل
تحویل الاسم الی المثنی والمجموع والمصغر والمنسوب
ویخرج عن الحد بقوله احد اللفظین المشترك بقسمیه
اعنی اللفظی والمعنوی اما اللفظی فلان الاشتراك
اللفظی هو کون المعانی مشترکة بسبب الوضع فی لفظ
من الالفاظ کالینبوع والذهب والباصرة بالنسبة
الی لفظ العین فانه لا تعدد فی اللفظ فیه واما
المعنوی فلانه عبارة عن کون الافراد الکثیرة مشترکة

مشترکة فی معنی کلی کمفهوم الحیوان الناطق الذی
یعبر عنه بالانسان ویشترك فیه افراد الانسان
وتسمیه ذلك اللفظ الدال علی ذلك المفهوم الکلی
مشترکا من باب تسمیة الدال باسم مدلوله وایضا
لا یجب المخالفة فی المعنی فی المشترك المعنوی بخلاف
المشتق فانه لا بد فیه من المخالفة فی المعنی والا لکان
المشتق مشترکا معنویا صرح به الاستاد عضد الملة
والدین وفی قوله فی اصل المعنی اشاره الیه فان
اصل معنی المشتق کضارب هو المعنی للمشتق منه کالضرب
واما الذات المستفاد منه فهی من جملة معنی الفرع
فقد علم ان معنی المشتق زاید علی معنی المشتق منه غالبا
وانما قلنا غالبا لان من المشتق ما یکون معناه معنی
المشتق منه بلا زیادة کالمقتل المشتق من القتل عند من
لم یاخذ فی تعریف المشتق قید تغیر ما فی المعنی وان
اردت الاطلاع علی تحقیق المقام فاصغ لما نتلو علیك

من الكلام فاقول قال الاستاد عضد الملة والدين
في شرحه على مختصر المنتهى اشترط في المشتق امور
احدها ان يكون له اصل فانه فرع ولو كان اصلا
في الوضع غير ماخوذ من غيره لم يكن مشتقا ثانيها
ان يوافقه في الحروف واليه يشير المص بقوله وفي
التركيب اذ الاصالة والفرعية لا يتحققان بدونه
والمعتبر الحروف الاصلية فان حروف الزيادة لا
عبرة بها ثالثها الموافقة في المعنى واليه اشار المص
بالمشاركة في المعنى بان يكون فيه معنى الاصل اما مع
زيادة كالضرب والضارب فان الضارب ذات له
الضرب واما دونها كالمقتل مصدرا من القتل وربما
زيد في الحد بتغير ما اي في المعنى فيخرج المقتل مع القتل
صرح به في المنتهى وحمله على تغير اللفظ لا يستقيم
ههنا اذ الاصالة والفرعية لا يتصور الا بمغايرة
المعنى والا كان مشتركا اي معنويا ولذلك لم يجعله

يجعله من ذكره قيدا في الحد بل قال بعد تمام الحد
ولا بد من تغير اي في اللفظ وهو اما بحركة او حرف
بزيادة او نقصان ولعل الاولى ان يجعل التغير شاملا
للفظ والمعنى وممن صرح بوجوب المغايرة في الجملة
بين المشتق والمشتق منه في اللفظ والمعنى الفاضل
الشارح للمراح وكذا بوجوب الموافقة كذلك فقال
لا بد بين المشتق والمشتق منه من مغايرة بوجه
واتحاد بوجه بحسب المعنى وكذا من مغايرة من جهة
واتحاد من جهة بحسب اللفظ لان معنى التناسب
يقتضي ذلك ثم قال والاشتقاق يعتبر فيه الموافقة
في الحروف الاصول مع الترتيب كضرب وضارب ويسمى
الاصغر وبدونه ويسمى الصغير والمناسبة فيها
ويسمى الاكبر نحو ثلم وثلب ويعتبر في الاصغر موافقته
في المعنى وفي الاخرين مناسبته ثم قال والاشتقاق
يجد تارة باعتبار العلم كما قال الميداني هو ان تجد

بين اللفظين تناسبا فى اللفظ والمعنى فترد احدهما
الى الاخر وتارة باعتبار العمل كما يقال هو ان تاخذ
من اللفظ ما يناسبه فى التركيب فتجعله دالا على معنى
يناسب معناه ثم قال والمشتق قد يطرد كاسماء
الفاعلين والصفات المشبهة وافعل التفضيل والزمان
والمكان والالة وقد لا يطرد نحو القارورة والدبران
والعيوق والسماك وتحقيقه ان وجود معنى الاصل
فى محل التسمية قد يعتبر من حيث انه داخل فى التسمية
والمراد ذات ما باعتبار نسبة له اليها فهذا يطرد فى
كل ذات كذلك وقد يعتبر من حيث انه مصحح للتسمية
مرجح لها من بين الاسماء من غير دخوله فى التسمية والمراد
ذات مخصوصة فيها المعنى لا من حيث هو فيها بل باعتبار
خصوصها فهذا لا يطرد وحاصله الفرق بين تسمية الغير
لوجوده فيه او بوجوده فيه وفى التركيب اراد من التركيب
المركب اى الحروف التى تركب منها الكلمة وهو اى ذلك

ذلك الكون حاصل بينه اى بين الله وبين الاصول
قيل الاولى ان يقول بين ما ذكر من الاصل لان او
لاحد الامرين او الامور قلت لعله باعتبار الاولين
والاخير المذكورة فى بيان الاصل الاشتقاقى فثبت
كونه مشتقا وان اجيب بان المدعى هو كونه وصفا
وهو اخص من المشتق اذ كل وصف مشتق وليس كل
مشتق وصفا لان المقتل مصدرا مشتق من القتل وليس
وصفا فلا يتم التقريب اللهم الا ان يقال ان مراده اثبات
الاشتقاق اما لما تقدم من قول بعضهم ان قوله والا
ظهر انه الخ هو المذهب الاول لكن لما اتجاه الكلام
القيل الى نفى الوصفية عدل عن المشتق الى الوصف واما
لعدم الفرق بين الوصف والمشتق لان مدار الفرق بين
الوصف وبين ما سوى نحو المصدر الميمى من سائر المشتقات
كاسم الزمان والمكان والالة بتعيين الذات فيها دون
الوصف وهو غير واجب فيها ايضا فلم يبق بينهما فرق كما

كما صرح به الاسفرائني في شرح رسالة الوضع واما
المصدر المزيد ميميا كان او غير ميمي فان لم يكن من افراد
المحدود اعني المشتق بل كان من مقولة المترادف كما يشعر
به كلام بعض الافاضل في شرح المراح فذاك لانك قد
علمت خروجه بقيد تغيرما في المعنى وان كان من افراده
في الواقع ونفس الامر لم يكن لذكر قيد تغيرما في الحد
جهة حسن لانه يخرجه مع ان اخراجه على ذلك التقدير
غير جائز فقد علم من هذا ان ما تقدم من حكاية زيادة
تغيرما في الحد ولاخراجه نحو المقتل مع القتل يحتمل ان يكون
تحقيقا للمقام ويحتمل ان يكون اعتراضا على اخذه في الحد
وح كلمة قد في قول ابن الحاجب في المختصر وقد يزاد
بتغيرما للتمريض فان قلت ان علاقة الاشتقاق بينه
وبين غيره من الاصول انما تنافي علميته وتثبت فرعيته
اذا اثبت اصالة ذلك الغير نظيرما قيل في قول الصرفيين
دليل الالحاق اتحاد المصدرين من ان مجرد الاتحاد المذكور

المذكور لا يكفي في كون جلبب مثلا ملحقا وفرعا وكون
دحرج اصلا بل لا بد مع ذلك من ان يكون في احدهما
اعني جلبب مثلا حرفا زائدا ليس له معنى سوى جعل المثال
الانقص على الزائد ليعامل به ما عومل بالزائد الذي
هو معنى الالحاق قلت هذا السوال انما يرد لو جاء الاله
الذي هو اصل الله مصدرا كمجئ الّها في أله يأله الها
والهة واما عند عدم مجيئه مصدرا فيتعين كونه
فرعا وكون ذلك الغير اصلا وقيل اصله اي اصله
الاعلالي بقرينة تعرضه للتصرف بحذف الالف الاخيرة
وادخال اللام دون بيان العلاقة فهذا القول
عديل لقوله والله اصله اله الخ فلعل تأخيره الى هنا
للايماء الى ضعفه والا فموضع هذا قبل بيان الاشتقاق
لاها بالالف المقصورة في اخره كطه بمعنى صاحب
القدرة بالسريانية الحاق التاء مبني على ان موصوفه
اللغة اي الكائن باللغة السريانية وهي لغة آدم وقيل

اللسان الذى نزل به ادم الى الجنة كان عربيا ثم صار
سريانيا وهو منسوب الى ارض سريانة وهي الجزيرة
التى كان بها نوح وقومه قبل الطوفان وهو يشاكل
اللسان العربي الا انه محرف وقيل لاها عبرانية في
الصحاح العبري بالكسر العبرانية لغة اليهود وكذا
في القاموس وهذا القول مخالف للاقوال السابقة
لانها وان تخالفوا لكنها متفقة من حيث العربية بخلاف
هذا القول فانه مخالف من حيث العربية ايضا فالتاخير
عن الجميع للاشارة الى كمال المباينة والرمز الى
انحطاط رتبته بالنسبة اليها لان الذهاب الى القول
بالعجمة بلا دليل قوي مع وجود ما يقوى بعض الاقوال
السابقة من نحو تا له واستاله قول ضعيف لكن تعرض
له المص استيفاء لجميع الاقوال ويندفع بهذا ما يمكن
ان يقال انه يكفي في ذلك تاخيره عنها مع تقدمه عليها
قوله وقيل علم لذاته فعرب اي جعل عربيا بحذف الالف

الالف الاخيرة وبادخال اللام عليه وذلك قرينة
على ان لاها لم يكن في لسانهم علما والا لما جاز التصرف
فيه يدل عليه ما قالوا في اشتراط كون العجمة علما
في العجم في سببية منع الصرف قوله وتفخيم لامه
عطف على قوله والله اصله اله اى تفخيم لام كلمة الله
دون الاله بقرينة ان الكلام فيه دونه وان التقييد
بانفتاح ما قبله او انضمامه انما يتصور فيه لان ما
قبل اللام في الاله مكسورا بدا وانه لم ينقل عن احد
تفخيم لام الاله واراد من التفخيم هنا التغليظ المقابل
للترقيق ولما كان الحكم الاتي اعني سنيته تفخيم لام الله
مشروطا عند الجمهور باحد الامرين انفتاح ما قبل اللام
او انضمامه بادر الى ذكر الشرط فقال اذا انفتح
ما قبله اى ما قبل اللام نحو قل هو الله او انضم ما قبله
نحو يضرب الله الامثال قبل ذكر الحكم وهو كون التفخيم
المذكور سنة اهتماما وردا على من اطلقه على ما نقله

ابو البقا عن بعضهم والمص بقوله وقيل مطلقا ولكنه
لم يعين القائل فيحتمل ان يريد به صاحب الكشاف ايضا
وان اول شارحه كلامه اعنى قوله فى جواب فان قلت
هل تفخم لامه قلت نعم قد ذكر الزجاج ان تفخيمها
سنة وعلى ذلك العرب كلهم واطباقهم عليه دليل
انهم ورثوه كابرا عن كابر بان مراده بيان مجرد ان
جريان التفخيم فى للام على طريقة الاستقامة لا على
طريق تحريفات العوام من غير التفات الى محل التفخيم
ووقته بقرينة ان السوال عن جريان التفخيم حيث جرى
بان انفتح او تضم ما قبله هل هو على طريقة سلوكة متوارثة
او من تحريفات العوام لا عن محله لشهرة ان محله انما
هو عند انفتاح ما قبله او انضمامه وحذف الفه اى
الف الله التى قبل الهاء لحن لان اللحن على ما ذكره القاموس
هو الخطاء فى القراءة اعم من ان يكون فى الاعراب
او غيره وليس يختص بمخالفة صواب الاعراب على ما نسب

ما نسب الى النووى موافقا لما فى الصحاح من ان اللحن
الخطاء فى الاعراب واذا لم يكن مختصا بما ذكر فهو قد
يكون فى الاعراب وقد يكون بزيادة بعض الحروف
او بنقصانه او تبديل بعض الحروف ببعض والضابط
فى مفسد الصلوة على مسلك المص ان اللحن بالنقصان
مفسد بالشرط الآتى وما عداه ان كان مغيرا للمعنى
مثل انعمت بالضم او مبطلا له مثل المستقيين فمفسد
لها ان طاوعه لسانه وساعده وامكنه التعلم وحذف
الالف فيما نحن فيه لحن بنقصان فلذا قال المص تفسد
به الصلوة فجملة تفسد قيد احترازى لان مطلق اللحن
لا تفسد الصلوة ثم الظه ان البطلان بهذا اللحن انما
هو على مسلك المص التابع للشافعى القائل بوجوب
قراءة الفاتحة وتحتمها فيما سوى ركعة المسبوق من
كل ركعة مع رعاية جميع حروفها وتشديداتها
فاذا حذف القارى الف الله فى البسملة او الحمدلة وهو

في الصلوة كما يشعر به قوله تفسد به الصلاة
وليس المراد الحذف في تكبير التحريم كما نسب الى التفسير
الكبير اذ لو كان المراد ذلك لكان المناسب
ان يقول لا ينعقد به الصلوة ولا صيغ اليمين فقد
لحن بالنقصان وهو مبطل للصلوة عند المصنف ولو لم
ينتف المعنى ولم يتغير فقد ظهر بهذا ان ما قاله
المحشي خسرو من حديث انتفاء المعنى بانتفاء اللفظ
الموضوع لذلك المعنى لان انتفاء الجزء عين انتفاء
الكل ان كان توجيها له على مسلك المصنف فعلى فرض تسليمه
يكون التزاما لما لا يلزم وانما قلنا على فرض تسليمه
لانه عند انتفاء الجزء يلزم انتفاء الكلية على معنى
رفع الايجاب الكلي لا الانتفاء بالكلية على معنى السلب
الكلي وان كان على مذهب ابي حنيفة فلا نسلم
ان انتفاء بعض حروف الكلمة مستلزم لانتفاء معناها
عنده سيما اذا لم يكن ذلك الحرف من اصل الكلمة كما هو

هو الاصح فيما نحن فيه قال الحلبي في شرح منية المصلي
ولو نقص حرفا فان كان من اصول الكلمة وتغير المعنى
تفسد عند ابي حنيفة ومحمد فقد شرط شرطين وكلاهما
منتف ثم قال واما اذا كان الحذف على وجه
الترخيم بان قرء في ما لك بحذف الكاف فلا تفسد
صلوته اجماعا وكذا ان لم يكن من اصول الكلمة اوكان
من الاصول ولم يتغير المعنى فقد علم ان انتفاء بعض
حروف الكلمة لا يوجب انتفاء معناها عنده والا كان
الحذف مفسدا عنده مطلقا لا مقيدا بتغير المعنى وانما
قلنا في غير ضرورة الشعر لان حذفها فيها جائز بل
واقع ويكون من باب قصر الممدود على ما نسب الى لباب
التفاسير لكنه على القول الاول من قولي سيبويه وهو
ان الفه زايدة واصله اله واما على القول الثاني من
قوليه وهو ان اصله لاه فلا يجوز في الشعر ايضا
فما حذف فيه الفه من الاشعار كما في البيت الآتي

يكون شاذا او خطاء او حذف الحالف حال اليمين
بان قال بلِه افعل لا ينعقد به صريح اليمين وهو ما لا
يحتاج الى النيّة بل يكون كناية وهو ما يحتاج الى
النية وهذا قول الاكثرين كالرافعي والجويني
والامام الغزالى وصاحب الانوار وغيرهم وحملوا
حذف الالف على اللحن بناء على القول الاول فى تعريفه
وقال النووى بناء على ما مر عنه من ان اللحن مخالفة
صواب الاعراب ينبغى ان لا يكون يمينا اصلا ولو مع
النية لان اليمين لا يكون الا باسم الله او صفته ولا
يسلم ان هذا لحن بل هذه كلمة اخرى اذ البلّة النداوة
على ما فى القاموس ونقل الاسنوى والقاضى زكريا
الانصارى عن ابن الصلاح الشهرزورى انه ليس
لحنا بل لغة حكاها الزجاجى فينبغى ان يكون صريحا
فى اليمين فالنووى وابن الصلاح وان اتفقا على عدم
كونه لحنا الا انهما اختلفا من حيث ان احدهما قائل

قائل بكونه يمينا والاخر بعدم كونه يمينا
وما تقدم من كلام المص كالصريح فى انه
يمين بالنية ونقل عن الشيخ المقدسى انه قال
اذا قال بلّه لا يكون يمينا الا اذا اعرب الهاء
بالكسر ونوى اليمين ففى المسئلة اربعة اقوال
لكن حديث الاعراب بالكسر غير مختص بحذف
الالف بل جار فى الله من غير حذف الالف وهو الذى
حمل الشافعى اللغو فى اليمين عليه فى قوله تعالى ولا
يواخذكم الله باللغو فى ايمانكم وقد جاء اى
حذفها لضرورة الشعر ففاعل جاءَ ضميرٌ مستتر فيه
عايد الى الحذف صرح به المحشى خيرو ويمكن ان
يكون فاعله قوله الا لا بارك الله فى سهيل والمعنى
جاء هذا الكلام المشتمل على حذف الالف لضرورة
الشعر فى كلام الفصحاء ويؤيد هذا تركه حرف
التمثيل لانه لو كان المراد كما قال لكان الظاهر ان يقول

نحو الا بارك الله او كقوله لا بارك الله والاستثناء
فى لا بارك الله وهو جزاء لقوله اذا قدم عليه والجزاء
محذوف على مثل ما سبق وقال المحشى عصام الدين وكما
ان حذف الالف لضرورة الشعر كذلك حذف الاعراب
ويمكن ان يكون حذف الاعراب لجرى الوصل مجرى
الوقف اذا ما الله بارك فى الرجال اى اذا بارك الله
فى الرجال لا بارك فى سهيل فهو كقولك لا رعاه الله
وكلمة ما زايدة وهى كثيرا ما يزاد بعد اذا كقوله
اذا ما المرء لم يحفظ ثلثا فبعه ولو بكف من رماد
وقوله اذا ما اتاك مذمتى من ناقص فهى الشهادة لى
بانى كامل الرحمن الرحيم اسمان اى هذان اللفظان
اسمان اراد من الاسم هنا مقابل الفعل والحرف لاتفاق
الوصف فقوله اسمان لا ينافى وصفيتهما الواقعة
فى كلام ابى سعود اذ لا منافاة بين العام والخاص
بل لو اراد منه ما هو اعم من هذا المقابل من اللفظ

من اللفظ الموضوع للمعنى الشامل للاقسام الثلثة
للكلمة كما ذكره المص فى قوله تعالى وعلم ادم الاسماء
كلها لم ينافى وصفيتهما ايضا وكان المص لم يقل
صفتان كما قاله ابو سعود تحاشيا عن ايهام كونهما
من المشتقات المطردة وهو خلاف ما يفهم من ظاهر
تشبيه الكشاف الرحمن بالدبران والعيوق وهما
من المشتقات الغير المطردة كما مر عن عضد الملة
والدين فى شرحه على مختصر المنتهى فان الدبران وان
كان من الدبر الا انه لا يطلق على كل ما له دبر
بل يختص بخمسة كواكب من الثور ويقال له سنامه
وهو المنزل الرابع من المنازل الثمانية والعشرين
من منازل القمر وكذلك العيوق وان كان من العوق
وهو التاخر لكن لا يطلق على كل ما له عوق وتاخير
بل يختص بالنجم المخصوص وهو نجم احمر مضئ فى الطرف
الايمن من المجرة يتلوا الثريا لا يتقدمه قوله بنيا صفة

لا سيمان للمبالغة لاجلها وافادتها ولا يخفى ما في
المبالغة من الخفاء سيما في الرحمن لانهم لم يذكروا
فعلانا في عداد صيغ المبالغة حتى ان صاحب المزاح
سرد منها زهاء خمسة عشر ليس فيها صيغة فعلان
وكانه لذلك حكم المحشي عصام الدين بان المبالغة
مستفادة من نقل رحِم بالكسر الى فعُل بالضم وجعلِه
من الغرائز والطبايع فقال في شرح هذا القول ان
بناء الصفة المشبهة من الفعل المتعدى بعد نقله
الى فعُل وجعلِ معناه كالطبايع اللازمة على ما صرح
به ثم قال ونبه على وجه بنائهما من المتعدى بقوله
للمبالغة يعني اريد المبالغة بجعل مدلول ذلك
المتعدى من الغرائز وجعلِه لازما بنقلِه الى فعُل
ولذلك قال ولا حاجة الى ذلك الجعل والنقل في
الرحيم لانه كما يجئ صفة مشبهة يجئ مبالغة للفاعل
الا انه اريد كونهما على نحو واحد ليكون اشد تناسبا

تناسبا وهذا النوع من المبالغة اعني المبالغة بالثبوت
واللزوم وان قال بمثله السيد الشريف في حاشية
الكشاف حيث قال في وجه كون حذِرٍ ابلغ من حاذر
ان حذرا انما كان ابلغ لالحاقه في الثبوت بالامور
الجبلية كنَهِم وفطِنٍ وذلك لا ينافي كون حاذر ابلغ
بوجه اخر فجاز ان يدل على زيادة الحذر وان لم يدل
على ثبوته ولزومه الا انه نشا من الاضطراد لكن
الزمخشري فهم المبالغة في الرحمن من قول الزجاج
الغضبان هو الممتلي غضبا ومما هو المشهور الذي على
السنة الناس بدورهم من ان زيادة البناء لزيادة المعنى
فاذا كان الرحيم من صيغ المبالغة كان الرحمن ايضا
كذلك بل ابلغ بمقتضى القاعدة المذكورة ونقل على ذلك
حكاية فقال ومما طنّ على اذني من ملح العرب انهم
يسمون مركبا من مراكبهم بالشقدف وهو مركب خفيف
ليس في ثقل محامل العراق فقلت في طريق الطايف

لواحد منهم ما اسم هذا المحمل اردت المحمل العراقي
فقال اليس ذلك اسمه الشقدف قلت بلى قال فهذا
اسمه الشقنداف فزاد فى بناء الاسم لزيادة المسمى
ثم ان القول بالنقل الى فعل بالضم لاجل بناء الصفة
المشبهه وان صدر عن جم غفير وجمع كثير كابن
المبارك وصاحب اللباب والسيد السند وعصام الدين
وغيرهم الا انه يخدشه اضافتهما فى يا رحمن الدنيا
والاخرة ورحيمهما الى المفعول به دون الفاعل اذ
الظاهر ان التقدير يا رحمن اهل الدنيا على انه مجاز مرسل
او مجاز بالحذف كما قالوا فى واسئل القرية فان ذلك
يقتضى عدم اللزوم وعدم الكون صفة مشبهة وكانه
لهذا رجح بعض المتاخرين كونهما من ابنية المبالغة
الملحقة باسم الفاعل فهما من فعل متعد وفى قول
المحشى عصام الدين وان شئت جعلت رحم ككرم اشارة
الى عدم وجوب النقل المذكور وغاية ما يمكن في

الجواب عن هذه الخدشة ان يقال ان المراد
من جعله لازما بالنقل ان لا يبقى متعديا الى
المفاعيل بلا واسطة ولكن يبقى تعلقه بها من حيث
المعنى ويكون الاضافة فى يا رحمن الدنيا والاخرة
مبنيا على هذا التعلق الباقى قوله من رحم صفة
ثانية لقوله اسمان اى اسمان بنيا للمبالغة اشتقا
من رحم وهذا انسب بالصفة الاولى او مشتقان
من رحم بكسر العين او بضمها كما مر اى من مصدر رحم
وهو الرحمة وقد مر عن السيد الشريف ان اختيار
الماضى للتنبيه على الحروف الاصلية ويمكن ان لا
يقدر المضاف بل يكون المراد انه من رحم نفسه
والمعنى على ما ذهب اليه البصريون من كون الاصل
الواحد المصدر انه مشتق من رحم المشتق من الرحمة
فيكون اشارة الى الواسطة والقول بالواسطة غير
بعيد الا ترى انهم يقولون ان الامر كاضرب ماخوذ

من تضرب للمخاطب وتضرب ماخوذ من الضرب
واما على ما ذهب اليه الكوفيون من كون الاصل
الواحد الفعل فعلى ظاهره قوله كالغضبان من غضب
اى الرحمن مشتق من رحم كما ان الغضبان مشتق
من غضب والرحيم ايضا مشتق من رحم كما ان العليم
مشتق من علم ولعل عدوله عن تمثيل الكشاف بالسقيم
من سقم والمريض من مرض للاشارة الى ان كون الرحيم
صيغة مبالغة الفاعل اسلم من كونه صفة مشبهة
من الكلفة والخدشة المذكورة فتذكر والرحمة
الكائنة فى اللغة فالظرف صفة الرحمة ويمكن
ان يكون حالا على راى من جوز وقوع الحال عن المبتدأ
اى كائنة فى اللغة واراد من اللغة لغة العرب
فاللام عوض عن المضاف اليه واللغة اللسان اى
الالفاظ الموضوعة التى يعبر بها كل قوم عن اغراضهم
فذكر اللسان من ذكر المحل وارادة الحال وقول القاموس
القاموس اللغة اصوات يعبر بها الخ اراد منها الالفاظ
المذكورة وهى على ما فى القاموس من لغا يلغو لغة اذا
تكلم ويوافقه قول الاساس لغا فلان يلغو ولغوت
بكذا كلمة واذا اردت ان تسمع من الاعراب فاستلغهم
فاستنطقهم ومنه اللغة انتهى وقال المحقق التفتازانى
اللغة الالفاظ الموضوعة من لغى بالكسر يلغى لغياً
اذا لهج بالكلام واصلها لغى او لغو والهاء عوض اى
عن الياء او عن الواو المحذوفة وجمعها لغى مثل برة
وبرى انتهى واللهج بالكلام الولوع والحرص ففى القاموس
لهج به كفرح اغرى به فثابر اى واظب ويمكن ان يكون
من لغا الطير وهو صفيره وصوته الذى لا يفهم منه
شى بل هذا يوافق ما فى القاموس وبالجملة اللغة فى
الاصل لصوت او النطق نقل الى ما ينطق به من الالفاظ
والتاء عوض كما مر او للنقل والمعنى الرحمة الكائنة
فى جملة الالفاظ العربية رقة القلب اى حالة مقابلة

للجفوة والقسوة عارضةٌ للقلب الصنوبري الشكل
مودَعةٌ فيه يعبر عنها مجازا برقة القلب فان الرقة
في الاصل الرقة المحسوسة مثل رقة القرطاس ونحوه
صرح بهذا التجوز المحشي شيخ زاده ولعله اخذه من
قول الزمخشري في الاساس ومن المجاز رق له قلبي
وارق الوعظ قلبه ويفسر الرقة المذكورة قوله و
انعطاف اي ميل نفساني وشفقة يقتضي التفضل
اي الاحسان كما في مختار الصحاح فقوله والاحسان
عطف على سبيل التفسير فالرقة التي هي الانعطاف قد
يكون جسمانيا وهو الحقيقة وقد يكون نفسانيا وهو
المجاز والمقتضي للاحسان هو النفساني لان الجسماني
لا يتصور منه الاحسان فضلا عن الاقتضاء فجملة
يقتضي صفة الانعطاف قيد بها احترازا عن الجسماني
منه وتذكير الضمير في قوله ومنه اي من الرحمة مبني
على ما ذكره الاسفرايني في شرح رسالة الوضع من

من ان المونث الذي له مذكر من لفظه يجوز
فيه التذكير والرحمة له مذكر من لفظه وهو الرحم
ففي القاموس الرحمة ويحرك الرقة والتعطف كالرحم
والرحم بالضم وبضمتين الرحم بفتح فكسر على الاشهر
ففي القاموس الرحم ككتف منبت الولد وهي
وعاء الولد المسمى بالمشيمة ايضا لانعطافها على ما
فيها علة لتسمية المشيمة رحما لكن انعطافها جسماني
لا يقتضي التفضل كما مر واسماء الله تعالى الخ جواب
عن سوال مقدر تقدير السوال ان يقال اذا كان الرحمن
الرحيم مشتقين من الرحمة التي بمعنى رقة القلب
والانعطاف فكيف جاز استعمالهما في الله تعالى مع
انه منزه عن القلب وعن رقته بمعنييها الجسمانية
والنفسانية التي هي كيفية مختصة بذوات الانفس
من الحيوان ولذا تسمى نفسانية والنفس مبادٍ وقوى
متعلقة بالاجسام بها يصدر الاثار عن تلك الاجسام

قال الاستاد عضد الملة والدين في المواقف انا
نشاهد اجساما يصدر عنها اثار مثل الحس والحركة
والنمو والتوليد وليس ذلك الصدور عنها الجسمية
المشتركة بين الاجسام كلها لتخلف اي تخلف تلك
الاثار عن الاجسام الاخر المشاركة لها في الجسمية
فهي اي تلك الاثار لمباد في تلك الاجسام غير جسميتها
وليس هذه المبادي اجساما والا عاد الكلام بل هي
متعلقة بالاجسام مسماة بالنفس المخصص بالاضافة
الى الحيوان والنبات تابعة للمزاج ولو بواسطة الحيوة
وهو كيفية متوسطة بين الكيفيات المتضادة حاصلة
من اجتماع الاجزاء المتصغرة الكائنة للبسايط وامتزاجها
بحيث لا يحس امتيازها بحسب الوضع والاشارة
الخارجية وتفاعلها بقواها المتضادة وانكسار
سورة كيفياتها بذلك التفاعل الا ان ذلك الامتزاج
لما كان سببا لهذه الكيفية سميت باسم المزاج تسمية

تسمية للمسبب باسم السبب كما صرح به شارح حكمة
العين وهذا هو معنى تبعية الكيفية للمزاج وفي
شرح المواقف ما حاصله انه اذا حصل في مركب
عنصري الاعتدال النوعي المسمى بالمزاج فاض عليه
من المبدء الحيوة ثم انبعث منها قوى اخرى اعني الحواس
الظاهرة والباطنة والقوى المحركة الى جلب المنافع
ودفع المضار فالحيوة تابعة للاعتدال المسمى بالمزاج
ومتبوعة لما عداها من القوى الموجودة في الحيوان
الا ان تابع التابع تابع فجاز القول بكونها تابعة للمزاج
وتقدير الجواب ان يقال ان اسماء الله تعالى اي التي هي
دالة على الصفات التي لا يمكن ثبوتها له تعالى لا مطلق
اسمائه ولا خصوص الرحمن الرحيم فان ذلك غير مراد له
وان ذهب الى كل واحد منهما بعض من تصدى لشرح
الكتاب اذ الاول منهما افراط من غير ضرورة والثاني
تفريط وخير الامور ما ذكرنا والحاصل ان السوال

وان كان عن خصوص الرحمن والرحيم الا انه عمم
فى الجواب فاتى بقاعدة كلية تنطبق على جميع اسماء
الصفات التى مباديها اعراض نفسانية كالرحمة
والغضب والحياء والمكر والخدعة والاستهزاء
مما هو مباد يترتب عليها افعال ويعلم منها صحة استعمالها
فى الله تعالى وتلك القاعدة ان اسماء الله تعالى
انما تؤخذ اى لا تشتق تلك الاسماء من مصادرها
الا عند ارادة الغاية من تلك المصادر كما قال باعتبار
الخ فالاسم هنا مقابل الفعل والحرف فلا ينافى
الوصفية باعتبار الغايات اى غايات تلك المصادر
وهى ما يترتب عليها من الافعال كالاحسان المترتب
فى مثالنا عن الرحمة كما قال التى هى افعال يمكن
صدورها عنه تعالى ولعل معنى الاخذ المذكور
ان جرت قاعدتا الاصلية والتبعية فى المجاز المرسل
كالاستعارة على ما يشعر به كلامهم كما ذكره

ذكره الاسفرائنى فى شرح رسالة الاستعارات
هو ان يذكر الرحمة التى هى المصدر ويراد منها غايتها
اعنى الاحسان بطريق المجاز المرسل فان الرحمة بمعنى
الانعطاف النفسانى سبب للانعام غالبا ثم يشتق و
يؤخذ من الرحمة بمعنى الاحسان الرحمن والرحيم بمعنى
المبالغ فى الاحسان ويدل عليه ما قيل وانما اعتبر
التجوز فى مبدء الاشتقاق دون المشتق لئلا يحتاج
الى بيان التجوز فى كل ما يطلق عليه تعالى اى
من المشتقات من مادة واحدة كالرحمن والرحيم
والراحم وقول المحشى عصام الدين يشعر هذا بان اخذ
الرحمن من الرحمة باعتبار ما يلزمها من الاحسان
ولكنه قال والاظهر ان الرحمن اخذ من الرحمة
بمعنى الاحسان ثم قال وعد فى القاموس الاحسان
من معانى الرحمة انتهى وانت خبير بان الاظهرية
انما يظهر اذا اثبت كون الاحسان معنى حقيقيا للرحمة

في العد المذكور ودونه خرط القتاد بل في الاساس
ومن المجاز رحمه الله وهو الرحمن الرحيم الواسع
الرحمة دون المبادى اى لا توخذ باعتبار ماهو
مبدء ومنشاء لتلك الغايات كالرقة والانعطاف
النفسانى الذى هو سبب للانعام التى تكون انفعالات
لا يمكن اتصافه تعالى بها لما مر فى السوال من تنزهه
تعالى عنها وبالجمله هو مجاز مرسل عن الاحسان
كما فى عبارة الكشاف وجوز السيد الشريف ان
يكون مجازا مرسلا عن ارادة الانعام ايضا فان الرحمة
والرقة سبب لارادة الانعام اولا وبواسطة الارادة
للانعام ثانيا فلو قلنا بان الارادة انفعال كما فى
بعض الحواشى كان بين كلامه وبين قول المص انما
توخذ باعتبار الغايات التى هى افعال منافرة وايضا
الفعل هو التاثير والانفعال هو التاثر كما صرح به
الاستاد عضد الملة والدين فى المواقف وكون الارادة

الارادة تاثرا لا تاثيرا محل نظر ولما اوهم قوله اسمان
بنيا للمبالغة مساواتهما وعدم الفرق بينهما فى قدر
المبالغة كما ساواتهما فى اصلها وكان ذلك مخالفا لما
عليه الجمهور دفعه بقوله والرحمن ابلغ من الرحيم
قالوا وفى تاويل لكن وابلغ افعل تفضيل من المبالغة
وهى التناهى وعدم التقصير لا من البلاغة التى
هى مصدر بلغ ككرم صار بليغا فلا يرد انه تقرر
فى المعانى ان البلاغة يوصف بها الكلام والمتكلم
ولا يوصف بها المفرد ولفظ الرحمن مفرد فكيف
جعل ابلغ وصفا له ولو بحسب المعنى اذ الخبر فى المعنى
وصف للمبتدء وحال من احواله ومن هذا القبيل
قولهم المجاز والكناية ابلغ من الحقيقة والصريح واما
التشبيه البليغ فى قول صاحب التلخيص التشبيه البليغ
ما كان من البعيد الغريب دون القريب المبتذل فليس
من هذا القبيل كما يفهم من كلام الفاضل الاسفرايني

فى الاطول فى شرح هذا القول حيث اورد هذا السؤال
على هذا القول وتكلف لتصحيحه بما حاصله ان المراد
من التشبيه البليغ التشبيه المخصوص بالبليغ المعتبر
عنده الغريب البعيد دون القريب المبتذل والبالغ
الى درجة القبول من البلوغ بمعنى الوصول وكلاهما
تكلف لكن لابد منه ومنه قولهم الكناية ابلغ من التصريح
والمجاز ابلغ من الحقيقة انتهى وانا اقول البليغ
فى قولهم التشبيه البليغ من البلاغة فيرد عليه
السؤال المذكور واما الابلغ فى قولهم الكناية والمجاز
ابلغ فمن المبالغة كالابلغ فيما نحن فيه لا من البلاغة
فلا يرد عليهما السؤال وايضا التوصيف فيما عدا التشبيه
البليغ توصيف معنوى لا لفظى وامثلتهم عند بيان
القاعدة من اللفظى دون المعنوى لكن المبالغة مفاعلة
وبناء اسم التفضيل من الثلاثى المجرد كما هو المشهور لا
من المزيد فان كان لها مجرد بمعناها فذاك والا التجئنا

الى ما نسب الى الاخفش والمبرد من جواز بناء
افعل التفضيل من جميع الثلاثى المزيد فيه بطرح الزوائد
ولا محذور فيه سوى الالتباس مثلا اذا بنينا اخرج
من استخرج لا يعلم ان معناه كثير الخروج او كثير
الاستخراج والقرينة على ان ابلغ فيما نحن فيه من
المبالغة قول المص لان زيادة البناء اى اللفظ تدل
على زيادة المعنى كما فى قطع بالتخفيف وقطّع بالتشديد
وكذلك قوله وكُبار وكُبّار فى الصحاح كبر بالضم
يكبر عظم فهو كبير وكبار فاذا افرط قيل كبّار
بالتشديد لان دلالة زيادة اللفظ على زيادة المعنى
يوجب المبالغة دون البلاغة لان مدار البلاغة
على مطابقة الكلام لمقتضى الحال دون المبالغة وفى
تمثيله بقطع وقطّع اشارة الى ان ذلك فيما فيه معنى
الفعل بل فى كلام ابن جنى التصريح به حيث قال
ولا بد ان يكون ذلك فى فعل او معنى فعل فلا ينتقض

بالمصغر والمكبر نحو رجل ورجيل ومنهم من اطلقه
ويناسبه ماسبق عن الزمخشري من حكاية الشقدف
والشقنداق الا انه يحتمل ان يكون ذلك من قبيل التمليح
والاتيان بالظرافة كما قال بعضهم الدنيا خير من
الدرهم والدرهم خير من الفلس لان الفلس ثلثة
احرف والدرهم اربعة والدنيا خمسة ومثل هذا
لا يقوم دليلا على شئ واستدل على هذه القاعدة
التى بنى عليها الابلغية الرحمن على الرحيم بان اللفظ
اذا كان على وزن من الاوزان ثم نقل الى وزن اكثر
منه لا لغرض اخر لفظي كالالحاق فلابد ان يتضمن
المنقول اليه معنى اكثر مما تضمنه الاول لان الالفاظ
ظروف المعانى فافراغها فى ظرف اوسع من غير
وجود اكثرية المعنى المظروف عبث وحاصله ايضا
ان زيادة اللفظ لزيادة المعنى واعترض عليه بنحو
حذِر وحاذر واجيب بانه اكثرى لا كلى ويفصله

ويفصله ماذكره المحشى عصام الدين فى قوله
المص لان زيادة اللفظ الخ من انه قدكثر فى
كلام العرب زيادة اللفظ لزيادة المعنى حتى اوجبت
دلالة زيادة اللفظ على زيادة المعنى فلايعدل
عنه الا بعد النص عنهم بخلافه فلا يرد ان حاذرا
دون حذر اى فى المعنى مع زيادته لان ذلك
لتصريحهم بوضع حذر للمبالغة حاذر على خلاف القياس
وبانه مشروط بالاتحاد فى النوع بعد رجوعهما الى
اصل واحد بخلاف حذر وحاذر فان احدهما اسم
فاعل والاخر صفة مشبهة لكن يرد عليه ان ابن
الحاجب عدّ حذرا من مبالغة اسم الفاعل وتمام
من انه لا ابا فى ان يوجد فى الانقص زيادة معنى
بسبب اخر غير اللفظ كاللزوم فى الحذر بسبب الحاقه
بالامور الجبلية كَشَرِهٍ ونَهِم ويمكن ان يكون الاخذ
المذكور بمعنى الاعتبار وهو المناسب بلفظه قوله

يؤخذ في قوله وذلك اي كون الرحمن ابلغ انما
يؤخذ اي لا يلاحظ ولا يعتبر تارة الا باعتبار
الكمية اي كونه كما ومن مقولته فالياء مصدرية
وبالنظر الى كثرية الافراد التي يتعلق بها الاحسان
الذي هو لازم الرحمة التي هي مدلول تضمني للرحمن
لا باعتبار الكيفية وعظمة النعمة وممن ذكر في
معنى الاخذ الاعتبار الفاضل الاسفراني حيث قال
في شرح رسالة الوضع الاشتقاق ان تاخذ لفظا
من لفظ بان تعتبر في الماخوذ جميع الحروف الاصول
للماخوذ منه فابلغيته الرحمن على اعتبار الكمية يكون
باكثرية عدد الافراد التي تصل اليها الرحمة
والاحسان فيكون المبالغة في المفعول كما في غلقت
الابواب واقلية الرحيم على هذا الاعتبار ايضا
يكون باقلية عدد تلك الافراد وذلك لان الافراد
التي يصل اليها الاحسان في الدنيا اكثر عددا لوصوله

لوصوله الى المومن والكافر بل الى ساير الحيوانات
فيناسبها الرحمن الذي هو اكثر حروفا فيقال رحمن
الدنيا كما ياتي والافراد التي يصل اليها الاحسان
في الاخرة اقل عددا لاختصاصه بالمومن فيناسبها
الرحيم الذي هو اقل حروفا فيقال رحيم الاخرة
كما ياتي ولا يلتفت الى ان نعم الدنيا بالنسبة الى
نعم الاخرة كلا شئ لان المنظور في هذه الاعتبار
كثرة المنعم عليه وقلته لا نفس النعم والا
فنعم المومن في العقبى تفضل على جميع الدنيا وعرفوا
الكم بانه عرض يقتضي الانقسام لذاته وينقسم الى
متصل ومنفصل لان اجزائه المفروضة اما ان
يشترك في حدود يكون كل منها نهاية جزء وبداية اخر
وهو المتصل المنقسم الى نحو الخط والسطح او لا يشترك
وهو المنفصل المنحصر في العدد كالعشرين وما نحن فيه
من قبيل المنفصل لانه باعتبار اكثرية عدد

افراد المنعم عليه وهي في الدنيا المقدمة على الآخرة
ولذا قدم اعتبار الكمية على الكيفية اولان احد
قسمي الكم اعني العدد يعم المقارنات والمجردات واخرى
اى لا يؤخذ ولا يعتبر مرة اخرى الا باعتبار الكيفية
لا الكمية اى يكون البلغية الرحمن تارة اخرى بحسب
قوة الفعل وشدته في نفسه فيكون المبالغة فيه
كما في طوفت الكعبة لكنها راجعة الى اللازم كما
مر والحاصل ان المعنى اللازمي للرحمن هو المحسن
على المبالغة واحسان المحسن كما يتوقف على المحسن
بنفسه يتوقف على المحسن اليه والمحسن به ايضا
فاعتبار الكمية لمبالغة المحسن اليه واعتبار الكيفية
لمبالغة المحسن وهذا الاعتبار هو المفهوم مما نقله
الكشاف عن الزجاج في الغضبان من انه الممتلى غضبا
ثم في قوله تارة كذا وتارة كذا اشارة الى الرد على
من اقتصر على الاعتبار الاول كالقاشاني وعلى من

من اقتصر على الثاني كالزجاج وبعض شروح الكشاف
والحصر في الموضعين اضافي فالمستفاد من انما
الملفوظة بالنسبة الى اعتبار الكيفية والمستفاد
من انما المقدرة بالنسبة الى اعتبار الكمية كما
مر اليه الاشارة والاتيان بكلمة الحصر للايماء الى
التباين بين الاعتبارين وعدم جواز اجتماعهما معا
لان كلا من الكم والكيف من اقسام العرض
فهما قسيمان والقسيمان لا يجتمعان في التقسيمات
الحقيقية التي تباين فيها الاقسام ويعلم تباينهما
من تعريفهما اما تعريف الكم فقد سبق واما تعريف
الكيف فهي هيئة قارة في الشئ لا يقتضي لذاته قسمة
خرج به الكم ولا نسبة خرج به باقي الاعراض والقارة
احترازا عن الهيئة الغير القارة كالحركة والزمان
والفعل والانفعال وقوله لذاته ليدخل فيه الكيفيات
المقتضية للقسمة او النسبة بواسطة المحل وبالجملة

ان اعتبار الكمية وان كان مباينا لاعتبار الكيفية
لكن جوز كون احدهما عارضا للاخر كالتثليث والتربيع
والاستقامة والانحناء المختصة بالكميات المتصلة
وكالزوجية والفردية المختصة بالكم المنفصل اعنى
العدد وقيام العرض بالعرض اذا استند المعروض
بالاخرة الى الجوهر غير ممنوع عند الحكماء كالسرعة
والبطئ القائمين بالحركة القائمة بالجسم والتارة
المرة الواحدة من التور وهو العود والدور فهى من
بناء المرة وهو المصدر الذى قصد به الى الواحدة من
مرات الفعل باعتبار حقيقة الفعل لا باعتبار خصوصية
نوع ومنه تار يتور كدار يدور لفظا ومعنى واتارة
اعاده مرة بعد اخرى واصله اتوره فاعل اعلال اجاب
وتاورته بمعنى عاودته على ما فى الاساس وفيه ايضا
وكان يتوضأ من التور وهو اناء صغير ومررت ببادية
العمر على امرأة تقول لجارتها اعرينى تويرتك وسمى
الاناء المذكور بذلك لانه يتعاور ويردد
كما سمى به الرسول الذى يدور بين العشاق تسمية
بالمصدر للمبالغة فكانه لكثرة تردده بين العاشق
والمعشوق فانه تارة يكون عند هذا وتارة عند
هذا كانه عين التور وفيه ايضا ان مأخذه من التارة
وفى القاموس التارة الحين والمرة ويخدش المعنى الاول
ان لحوق تاء بناء المرة باسماء الزمان مما لم يعهد فلا
يقال زمانه ولا دهرة ولا وقتة فعلى الاول وهو
الاخذ باعتبار الكمية قيل فى الدعاء المأثور الذى
ينقله الخلف عن السلف يا رحمن الدنيا اى يا رحمن
اهل الدنيا على انه بتقدير مضاف او على انه من ذكر
المحل وارادة الحال فعلى الاول مجاز بالحذف وعلى الثانى
مجاز مرسل او يا رحمن فى الدنيا كقولك يا رازق الليل
ويكفى لصحة ذلك كون النعم او المنعم عليه فى الدنيا
كما فى قولك رميت الصيد فى الحرم اذا كان الصيد فى

الحرم وانت خارجة لانه اى الرحمة بمعنى الاحسان
ولذا ذكر الضمير بعم فى الدنيا المومن والكافر
بل سائر الحيوانات ولذا قيل الرحمن معناه عام
ولفظه خاص اى بالله ورحيم الاخرة لانه اى الاحسان
الذى هو غاية الرحمة يختص فيها بالمومن ولذا قيل
الرحيم معناه خاص ولفظه عام يستعمل فى الله وفى
غيره تعالى لا يقال ان نعم الاخرة كلها عظيمة فكيف
يناسبها الرحيم لان المنظور فى هذا الاعتبار هو
المنعم عليه وهو قليل والحاصل ان كثرة عدد المنعم
عليه انما هى فى الدنيا فلم يقل الداعى يا رحمن الدنيا
باضافة الرحمن الدال على المبالغة والكثرة الى الدنيا
الا على اعتبار الكمية وكثرة عدد افراد المنعم عليه
التى فى الدنيا واضافة الرحيم الى الاخرة على عكس هذا
المنوال فتقديم الظرف هنا وفيما ياتى لافادة الحصر فان
تقديم ما حقه التاخير احد طرق الحصر الاربع المذكورة

المذكورة فى علم المعانى وعلى الثانى وهو الاخذ
باعتبار الكيفية قيل فى الدعاء الماثور ايضا يا رحمن
الدنيا اى يا معطى جلايل نعم الدنيا واما دقايقها
وان كانت من جملة احسانه تعالى ايضا لكنها غير مرادة
منه بل تراد بالرحيم الآتى قوله والاخرة بالجر اى يا
معطى جلايل النعم التى فى الاخرة التى كلها جليلة و
رحيم الدنيا اى معطى دقايق نعم الدنيا واما جلايلها
وان كانت من جملة احسانه تعالى ايضا لكنها لا يناسبها
الرحيم الماخوذ باعتبار الكيفية بل يناسبها الرحمن
الذى قبله وتراد منه فلا حاجة الى اعادتها ولو
بحسب الارادة واشار الى وجه تخصيص الرحمن باضافته
الى الدنيا والاخرة وتخصيص الرحيم باضافته الى الدنيا
على اعتبار الكيفية بقوله لان النعم الاخروية كلها
جسام للجسام بضم الجيم العظيم فهو كالعظام والعظيم
وزنا ومعنى فيناسبها الرحمن الماخوذ باعتبار الكيفية

ولذا قال الداعي والاخرة وكلام الزمخشري في الاساس
مشعر بان استعمال الجسامة في الامور المعنوية مجاز
حيث قال رجل جسيم وبه جسامة ومن المجاز امر جسيم
وهو من جسام الامور فهو كالعظيم لعظيم العظم ثم
لعظيم الشان واما النعم الدنيوية فجليلة اي بعضها
جليلة فيناسبها الرحمن الماخوذ باعتبار الكيفية ولذا
قال يا رحمن الدنيا وحقيرة اي بعضها الاخر حقيرة
فيناسبها الرحيم الماخوذ باعتبار الكيفية ولذا قال
ورحيم الدنيا ولما نشاء مما تقدم من كون الرحمن
ابلغ سوال حاصله انه اذا كان الرحمن ابلغ من الرحيم
فلم قدم عليه مع انه مخالف للقياس كما يعلم من قوله
والقياس الخ لان القياس في ذكر الاوصاف التي
بينها تفاوة الترقي من الادنى الى الاعلى كقولهم جواد
فياض وشجاع باسل وعالم نحرير ومنهم من خص ذلك
بالاثبات واما في النفي فيقدم الاعلى الابلغ بان يقال

يقال لا يشتمه ولا يعيبه الا العارض كما في قوله
تعالى لا تاخذه سنة ولا نوم وهو امر معقول يشهد له
قولهم فلان لا ينظر الى الفقير فضلا عن ان يعطيه
والسيد الشريف خصه بما اذا كان الاعلى الابلغ لخص
ومشتملا على مفهوم الادنى كما في الامثلة المذكورة
فان النحرير يشتمل على مفهوم العالم وكذا الباسل فانه
من البسالة وهي بالفارسية سخت دلير شدن واما
اذا لم يكن الابلغ مشتملا على مفهوم الادنى كالرحمن والرحيم
اذا اريد بالاول جلايل النعم وبالثاني دقايقها جاز سلوك
كل واحد من طريقي التتميم والترقي نظرا الى مقتضى الحال
ولما كان الملتفت بالقصد الاول في مقام العظمة والكبرياء
جلايل النعم دون دقايقها قدم الرحمن واردف بالرحيم
كالتتمة كيلا يتوهم ان محقرات الامور لا يليق بذاته
فيحتشم عنه من سوالها وانما كان القياس ما ذكر من الترقي
لانه اذا قدم الادنى يكون في ذكر الاعلى بعده فائدة

بخلاف ما اذا قدم الاعلى فانه ح لم يبق له فائدة اشار
الى جوابه فقال وانما قدم على بناء المجهول او المعلوم
اى ما قدم الرحمن او ما قدمه الله تعالى على الرحيم
والحال ان القياس اى الراى والاعتقاد فى منهاج
الوصول الى علم الاصول للمصنف ان ابا بكر رضى الله تعالى
عنه قال فى الكلالة اقول براى ان الكلالة ما عدا
الوالد والولد والراى هو القياس انتهى اى القياس الاصولى
الفقهى الذى يسميه المنطقى تمثيلا لا القياس المنطقى الذى
هو قول مؤلف من اقوال متى سلمت لزم عنها لذاتها قول
اخر يقتضى الترقى من الادنى الى الاعلى الا لامور اربعة
اولها رعاية مطابقة الذكر للواقع المستفادة من قوله
لتقدم رحمة الدنيا على رحمة العقبى بالزمان وبالجملة
انه انما يكون القياس تقديم الادنى اذا لم يعارضه شئ
وهو فى مسئلتنا هذه معارض بامور اربعة من جملتها
رعاية المطابقة المذكورة ونظير هذا ما سيذكره المص

المص فى قوله تعالى لا تاخذه سنة ولا نوم من انه
قدم السنة لتقدمه فى الوجود والا فمقتضى الترقى
تقديم النوم على السنة ثم ما ذكر وما يذكر
من توجيه تقديم الرحمن على الرحيم انما يحتاج اليه
على ما هو المشهور الذى ذهب اليه الجمهور من كون
الرحمن ابلغ واما على ما ذهب اليه البعض من كون
الرحيم ابلغ مستدلا عليه بان فعيلا للامور الغريزية
وفعلان للامور العارضة كسكران ونحوه فلا يحتاج
الى توجيه لان تقديمه ح على مقتضى القياس وكذا
ما ورد فى بعض الروايات يا رحمن الدنيا والاخرة و
رحيمهما ايضا على الثانى الذى هو اعتبار الكيفية فيكون
رحمن الدنيا والاخرة ناظرا الى النعم العظيمة الدنيوية
والاخروية واما رحيمهما فناظر الى النعم الحقيرة
الدنيوية والى بعض النعم الاخروية التى فوقها نعم هى
اعظم منها بناء على انها متفاوتة مثلا نعمة لقاء الله

تعالى في الجنة لا يدانيها نعمة فضلا عن ان يساويها
ولا يخفى عليك ان مرجع الرحمن والرحيم اذا كانا بمعنى
معطي جلايل النعم ودقايقها الى الصفة فعلية واما اذا
كانا بمعنى مريد الانعام على الخلق فمرجعهما الى الصفة
الارادة صرح به السيد الشريف في شرح المواقف وثانيها
رعاية التقارب والتوالي بين اللفظين المتشابهين
المتجانسين واليه اشار بقوله ولانه اي الرحمن صار
اي في الاختصاص كالعلم بعدما كان وصفا في
اصل الوضع غير ممتنع الاستعمال في غيره اما بحسب العقل
فلكونه كليا واما بحسب اللغة فلكونه من الاشتقاق
المطردة لكنه مع هذا لم يستعمل في غيره تعالى قال
ابن حجر المكي ولو تعنتا في الكفر لكن يخدشه قول
الزمخشري واما قول بني حنيفة في مسيلمة الكذاب
رحمان اليمامة وقول شاعرهم فيه سموت بالمجد يا
ابن الاكرمين ابا وانت غيث الورى لا زلت رحمانا

رحمانا فباب من تعنتهم في كفرهم حيث بالغوا فيه
حتى خرجوا من طريقة اللغة والتعنت على ما ذكره
السيد السند تكلف الايقاع في امر شاق فاما ان
يريد ايقاع بعضهم بعضا في امر شاق او ايقاع كل
واحد نفسه فيه واراد من العلم في قوله صار
كالعلم لفظة الله او مطلق العلم القصدي الابتدائي
يؤيد الاول ما ذكره قدس سره والتفتازاني
في حاشية الكشاف نقلا عن بعضهم من ان الرحمن
اشبه باسم الله من جهة الاختصاص فكان بالتقديم
اولى وبعد صيرورته في الاختصاص كالعلم يكون
من الاعلام الغالبة تقديرا والغلبة التقديرية غير
منافية لعدم استعماله في غيره تعالى لان معناها
انه كان مقتضى القياس استعماله في غيره تعالى لكن صانه
الله واستأثره لنفسه فلم يستعمل في غيره فلم يقع منهم
في غير صورة التعنت وبالجملة انه قدم الرحمان ليتقارب

اللفظان المتشابهان ذكرا كما تقاربا اختصاصا ويكون
بمنزلة الموصوف للرحيم لا سيما عند من ذهب الى انه
علم وانه بدل من الله لا نعت مستدلا عليه باختصاصه
به تعالى وبمجيئه غير تابع لشيء في قوله تعالى الرحمن
علم القرآن وقوله الرحمن على العرش استوى اولانه
من حيث الوصفية يناسب الرحيم ومن حيث الاختصاص
يناسب العلم فاريد اتصاله بهما اعطاء لحق المناسبة
ولما لم يمكن ذلك الا بتوسطه بينهما قدم لذلك قيل
عطفه بالواو الواصلة على ما في النسخ التي رأيناها
مع انه في اخواته باو الفاصلة لامكان الجمع بينهما اول
ان او ليس في كل اخواته لمنع الخلو فهذا الدليل يجري
فيها مع تحقق المدلول بل الاولى في الجواب عنه ان يقال
انه لا يفيد الا وجه تقديمه بالنسبة الى بعض افراد
الرحمة التي هي مدلول الرحمن وهو جلايل نعم الدنيا
على اعتبار الكيفية وبالنسبة الى بعض المرحومين

المرحومين اعني الذين احسن اليهم على اعتبار الكمية
واما بالنسبة الى افرادها الاخروية فغير مفيد و
حاصله ان معنى الرحمن غير منحصر في رحمة الدنيا
فاشار بكلمة الواو الى انه غير مستقل في العلية محتاج
الى انضمام شيء اخر اليه فضم اليه قوله ولانه صار
الخ ثم ذلك الاختصاص الذي هو وجه الشبه في قوله
صار كالعلم واضح او الصيرورة واقعة من حيث
اي بسبب انه لا يوصف به اي بلفظ الرحمن غيره تعالى
فالظاهر ان المراد من الوصف الوصف المعنوي قال
السيد السند في قول عضد الملة والدين في المواقف
والله اسم خاص بذاته تعالى لا يوصف به غيره تعالى
اي لا يطلق على غيره تعالى اصلا انتهى ويمكن ان يكون
بمعنى النعت النحوي كما هو الظاهر في قولهم البلاغة توصف
بها الكلام والمتكلم ولا يوصف بها المفرد وكلمة من حيث
للتعليل لانه يستعمل في الاصطلاح على ثلثة اوجه الاول

الاطلاق كما في قولهم الانسان من حيث هو وللماهية
من حيث هي كذا وكذا والثاني التقييد كما في
قولهم بدن الانسان من حيث الصحة وزوال المرض موضوع
لعلم الطب والثالث التعليل كما في قولك النار مسخن
من حيث الحرارة وما نحن فيه من الاخير وانما كان
لا يوصف به لان معناه اي الرحمن بعدما اريد به غاية
ولو كان بحسب العرف والغلبة والا فمعنى الرحمن
لغة قبل ذلك ثبت له الرحمة اي رقة القلب والانعطاف
النفساني الذي هو محل ذات المقتضي للتفضل كما مر غاية الامر
ان يكون فيه مبالغة واما كونه حقيقيا ووصوله الى
الغاية فغير معتبر في معناه اللغوي بل في مبالغته
تردد بناء على ما قيل من انه ليس من ابنية المبالغة النعم
وهو موصل النعمة التي هي في الاصل الحالة المستلذة كما
هو مقتضى صيغة الفعلة بالكسر فانها للحالة والهيئة
النوعية كالجلسة فهي مصدر نعم كعلم بمعنى طاب وسر

وسر في القاموس النعمة بالكسر المسرة سمي نحو المال
والجاه الذي هو سبب لتلك الحالة نعمة تسمية للسبب
باسم المسبب واطلاقا لاسم المسبب على السبب لكن
بشرط ان يكون تلك النعمة عظيمة قال الفاضل ابن الكمال
في تفسيره الانعام نفع الانسان العالي من دونه بامر عظيم
خاليا عن العوض انتهى كلامه وفيه اشارة الى اعتبار
العقل ايضا فلا يقال انعم على فرسه وقال الفاضل الاصفهاني
في شرح التجريد الانعام والجود افادة ما ينبغي لمن ينبغي
لا لعوض ونسبه الى الاشارات وذكر هذا القيد السيد
الشريف في تعريفات العلوم وفرع عليه قوله فلو وهب
واحد كتابه من غير اهله او لغرض دنيوي او اخروي
لا يكون جودا وعلى القول بالاتحاد لا يكون انعاما ايضا
وعلى هذا يكون الجود ايضا مختصا بالله الحقيقي لا المجازي
فالياء فيه للنسبة الى الحقيقة المقابلة للمجاز والحقيقة
بمعنى الواقع في نفس الامر فالحقيقي بمعنى الواقعي النفس

الامري او بمعنى المستقل الذي لا يتوسط بينه وبين
وصول النعمة الى الغير واسطة وقيل للنسبة الى الحقيق
بمعنى الحري واللايق باسم المنعم للمبالغة كاحمري
وانفعالي للمبالغة في الحمرة والانفعال وذلك انهم
سموا الكيفيات المحسوسة المدركة باحدى الحواس الظاهرة
بالانفعالات لكونها اسبابا لانفعالات الحواس الباطنة
ولما كانت الراسخة منها لرسوخها اقوى من غيرها في
هذا المعنى خصت باسم الانفعالية بزيادة ياء النسبة
للتوكيد والمبالغة على مثال احمري لشدة الحمرة فزال
عنها اسم الانفعال الذي كان متناولا لها في اول الوضع
وبقي مختصا بغير الراسخة كما خصت الانفعاليات
بالراسخة كما قرر في الحكمة فالمنعم الحقيقي على هذا هو
الذي لا يستند انعامه الى غيره او بمعنى الثابت من حق
بمعنى ثبت فهو على هذا هو الذي ثبت فيه صفة الانعام
وتقرر بخلاف العبد فانه يستند انعامه بالاخرة الى غيره

الى غيره وهو الله تعالى ولا يثبت فيه صفة الانعام
بل هي فيه غير متقررة فلا ينبغي ان يسمى بالرحمن قوله
البالغ صفة ثانية للمنعم اي الواصل في الرحمة غايتها
القصوى ونهايتها الاعلى بمعنى انه بلغ في الاحسان
الى مرتبة ليس فوقها مرتبة اخرى وذلك اي ماذكر
من معناه لا يصدق بضم العين على غيره تعالى اي لا يحمل
بواسطة اللفظ الدال عليه بان يقال فلان رحمن و
حاصل الكلام ان هذا اللفظ مختص بهذا المعنى
والمفهوم ولو بحسب العرف والغلبة وهذا المعنى وان
كان كليا لا يمنع نفس تصور مفهومه عن وقوع الشركة
فيه لكنه مختص بالله مخصص فيه سواء كان الحصر
استقرائيا او مدللا وهو ما يحتاج في الحكم به الى الخارج
من مفهوم القسمة لا يكون تبعا كما فهم من قوله لان
من عداه لخ وبالجملة ان هذا اللفظ مختص بالله تعالى
لان المختص بالمختص بالشيء مختص بذلك الشيء لان من

عداه من المنعمين صورة فهو ادخل الفاء على خبر ان
لكون المبتدء اسما موصولا بفعل فهو كقوله تعالى ان
الموت الذى تفرون منه فانه ملاقيكم مستعيض
فى المعنى اصله مستعوض فاعل اعلال مستجيب فى القاموس
واستعاضه سئله العوض وفى الصحاح قال ابو زيد
هذا الباب اى باب الاستفعال من الاجوف الواوى
كاستروح واستصوب واستعوض كله يجوز ان
يتكلم به على الاصل تقول العرب استصاب واستصوب
واستجاب واستجوب وهو قياس مطرد عندهم انتهى
وعليه قوله استحوذ عليهم الشيطان فلو ذكره المص
على الاصل لينقطع احتمال ما صحح فى بعض النسخ من المستفيض
بالفاء بمعنى طالب الفيض والزيادة لكان اولى الا ان
يقال انه ظه اوليس الجواز المذكور متفقا عليه بل
شئ تفرد به ابو زيد واللغة لا يثبت بالقياس ولذا لم
يبال به المص قوله بلطفه وانعامه متعلق بقوله

بقوله مستعيض وفى ذكر لطفه مع انعامه مقابلا
لانعامه تعالى ايماء الى ان لطفه تعالى ان لم يكن بمعنى
الانعام فهو ايضا كالانعام فى انه ليس لعوض ولا غرض
واللطف بالضم مصدر مشترك بين الباب الاول والسادس
على ما فى القاموس بخلاف اللطافة فانه مختص بالسادس
حيث قال لطف كنصر لطفا بالضم رفق ودنا وككرم
لطفا ولطافة صغر ودق ومنه قوله تعالى وليتلطف
ولا يشعرن بكم احدا قال البيضاوى وليتكلف اللطف
اى الدقة فى المعاملة حتى لا يغبن او فى التخفى حتى لا
يعرف ولا يفعلن ما يؤدى الى الشعور واللطيف من
اسماء الله تعالى ففى شرح المواقف اللطيف خالق
اللطف يلطف بعباده من حيث لا يعلمون ولا يحتسبون
وقيل العالم بالخفيات فعلى الاول يرجع الى الفعل وعلى
الثانى الى العلم وفى القاموس معنى اللطيف المحسن الى
خلقه بايصال المنافع اليهم برفق ولطف فمعنى اللطف

ايضا مختص به تعالى مخصص فيه لانحصار الكلي في
بعض افراده كالشمس وواجب الوجود بل جميع اسمائه
تعالى بالحقيقة كذلك ثم هو تعليل لعدم صدق ذلك
المعنى المعتبر فيه عدم العوض على غيره سواء كان الاعتبار
في المنعم المذكور للتفسير المذكور اعنى ما ذكره ابن الكمال
او لكونه بمعنى خالق النعم وموجدها من كتم العدم
من غير عوض ولا غرض بناء على ما ذهب اليه اكثر
المتكلمين من ان افعاله لا تعلل بالاغراض والمحشي خسرو
جعله ايضا تعليلا لعدم صدقها لبالغ في الرحمة
على غيره تعالى وجعل قوله ثم انه كالواسطة في ذلك
مختصا بعدم صدق المنعم الحقيقي على غيره تعالى على اللف
والنشر الغير المرتب ولما لم يكن المراد من المستعيض طلب
العوض المالي بل كان المراد منه امورا اخر وكانت تلك
الامور مع كثرتها منقسمة الى قسمين الاول جلب النفع
والثاني دفع الضر وكان القسم الاول منهما منقسما الى

الى قسمين احدهما دنيوي والآخر اخروي اشار
الى الجميع ذلك بقوله يريد اي يطلب ويقصد من
عداه وهو بيان لقوله مستعيض وفيه اشارة الى
كون السين في المستعيض للطلب به اي بسبب كل
واحد من اللطف والانعام فالباء للسببية ويمكن
ان يكون للمقابلة وكذا في المبين اي في
صلته اغنى قوله مستعيض فافراد الضمير باعتبار
كل واحد او المذكور او لكونهما عبارة عن شيء
واحد جزيل ثواب من الله تعالى في العقبى اي ثوابا
عظيما من الجزل وهو ما عظم من الحطب بل في القاموس
والكبير من كل شيء لكن كلام الاساس المتكفل
ببيان الحقيقة والمجاز مشعر بانه في الاصل للحطب
العظيم ومجاز في غيره حيث قال حطب جزل وانشد
سيبويه فيه فقال متى تأتنا تلمم بنا في ديارنا تجد
حطبا جزلا ونارا تأججا ومن المجاز رجل جزل ذو

عقل وهو جزل العطاء وله عطاء جزل وجزيل
انتهى فالاضافة من قبيل جرد قطيفة وهو اشارة
الى القسم الثانى من قسمى القسم الاول قدمه مع تقدم
القسم الاول عليه بالزمان لشرفه وقوله اوجميل ثنا
اى من العباد فى الدنيا اشارة الى القسم الاول من قسمى
القسم الاول واضافته ايضا من اضافة الصفة الى
الموصوف بالثنا ويلى المذكور فى محله او بيانية
وكلمة او لمنع الخلو فقط اذ لا مانع من الجمع بل
لا يبعد ان يقال انه ليس لمنع الخلو ايضا لاحتمال
ان يكون احسانه لغير ما ذكره المص بان يكون
لنحو الاغراض الفاسدة فيكون هذا مثل قولك العالم
اما ان يعبد الله او ينفع الناس فى انه خارج عن
الاقسام الثلثة للمنفصلة والانحصار فيها انما يكون
فى التقسيمات الحقيقية التى تباين فيها الاقسام دون
الاعتبارية والثواب كالمثوبة جزاء الطاعة كما صرح

صرح به الجوهرى فهو لا يكون الا خيرا لما مر
من ان النعم الاخروية كلها جسام وان كان
بعضها فوق بعض فتقييد الثواب بالجزيل لبيان
الواقع فاندفع ما قيل من ان الاظهر ان يقول يريد
به ثوابا بالعموم اذ العموم انسب ولا حاجة الى
الاعتذار عنه بانه لموازنة ما بعده وكذلك فى
الثناء ان قلنا ان الثناء لا يكون الا خيرا كما يشهد
له وقوعه فى تعريف الحمد وكلام الجوهرى حيث
قال الثناء مثل الثناء الا ان النثاء فى الخير والشر
والثناء فى الخير خاصة واحد قولى القاموس حيث
قال او خاص بالمدح وصرح به السيوطى وان قلنا
انه يستعمل فى الخير والشر جميعا كما يشهد له القول
الاخر له ايضا حيث قال الثنية بمدح او ذم وعليه
ابن القطاع حيث قال الثناء يستعمل فى الخير والشر
يكون التقييد للاحتراز عن الثناء الغير الجميل واشد

الى القسم الثانى الذى هو دفع الضر بقوله او يزيح
بزاء معجمة مضارع زاح يزيح كباع يبيع بمعنى ذهب
ومنه قول الاعشى قد ازحنا هزالها وهو عطف
على يريد فيكون ايضا بيانا للمستعيض ووقع فى بعض
النسخ او مزيح بصيغة اسم الفاعل فيكون عطفا على
مستعيض فلا يكون تفصيلا وبيانا له بل يكون مقابلا
له ويختص الاستعاضة بجلب النفع كاختصاص
الازاحة بدفع الضر ولعله اولى لان كون ازاحة
عار الخسة او رقة الجنسية التى هى من قبيل دفع الضر
بيانا للاستعاضة التى هى من باب جلب النفع خلاف
الظاهر ويجوز فى المزيح التنوين والاضافة اى
اضافة اسم الفاعل الى مفعوله وهو الانفة المضافة
الى الخسة فى قوله انفة الخسة والانفة محركة
بمعنى الاستنكاف المفسر بالتكبر على ما فى القاموس
والمراد منه ما يجتنب منه وح يكون الاضافة

الاضافة بيانية او من اضافة المسبب الى السبب
والخسة دناءة البخل اى الدناءة الحاصلة من البخل
الذى هو ضد الكرم وفى بعض النسخ رقة الجنسية
اى الرقة الحاصلة عن التجانس وكون المنعم
مع المنعم عليه من جنس واحد ونوع واحد
فالاضافة من اضافة المسبب الى السبب وهذا
هو الموافق لما ذكره المص فى شرح الاسماء الحسنى حيث
قال فيه فان غرضه تعالى انما يفعل ما يتعاطاه
اى ما يعوض فيه من الانعام لغرض نفسه يستعيض
به جزيل ثواب او جميل ثناء او يزيل عن النفس رقة
الجنسية او عن القلب حب المال وزالة البخل
انتهى كلامه لكن الاولى ان يذكر النوعية بدل
الجنسية لا سيما اذا اعتبر العقل فى معنى الانعام
كما مر الا انه اراد الجنس اللغوى ومعناه على ما نبه
بعض الافاضل انه بما يشاهد من سوء حال احد

من ابناء نوعه يحصل في قلبه رقة وانفعال
يتالم بسببه وينقبض فيريد ان يزيل هذه الحالة
عن القلب ويرجع الى انبساطه فاحسن اليه وسد
ثلمته فاقته ليزيل بهذا الفعل هذه الحالة عن قلبه
فيكون لفعله غرض وفائدة اليه عائدة وبهذا
علمت ان ما ذكره المحشي خسرو من ان هذه العبارة
وقعت في بعض الكتب الكلامية في مباحث
الحسن والقبح العقليين وليس لها ههنا كثير معنى
لان معناها يزيل بانعامه الرقة عن القلب المقتضية
لضعفه الناشية عن التجانس بينه وبين المنعم عليه
نشاء عن عدم الاطلاع على ما في شرح الاسماء قوله
خبر ان
وحب المال عطف على الانفة والرقة فهو منصوب
على نسخة ينزع مطلقا وعلى نسخة منزع على تقدير
تنوينه وانفصاله واما على تقدير اضافته فمجرور
كالانفة والرقة قوله عن القلب متعلق بينزع او بمنزع

بمنزع والمعنى ان الانسان مجبول على الشح وحب
المال والميل الى الاغراض الدنيوية وهو يعرف
بقبح هذا الميل ورزالته ووجوب ازالته عن القلب
فيعطي ويخرجه عن يده ليعتاد تباعده ولم يتالف
وهو من اجل الاغراض ثم الظاهر المستفاد مما نقل
عن المص في شرح الاسماء ان ازالة الرقة عن النفس
الناطقة وازالة حب المال عن القلب بقرينة اعادة
لفظ القلب هناك ومما قاله هنا ان كلا منهما عن
القلب فكانه اراد من القلب هناك اللحم الصنوبري
الشكل المودع في الجانب الايسر من الصدر وهو الذي
يتعلق به القلب بمعنى اللطيفة الربانية التي هي
حقيقة الانسان المسماة عند الحكيم بالنفس الناطقة
التي يشير اليها كل احد بقوله انا وهي المدرك والعالم
والمخاطب والمعاتب وهي الراكبة على الروح الحيواني
الذي هو جسم لطيف منبعه تجويف القلب الجسماني

وانتشاره الى سائر اجزاء البدن بواسطة العروق
وهذا الركوب هو المراد من التعلق المذكور آنفا
فيعلم من هذا ان النفس الناطقة يتعلق اولا باللحم
وبالخال باللحم الصنوبرى المذكور وهو البخار المذكور
ثم يتعلق بسائر البدن تعلق العاشق بالمعشوق الذى
لا يفارقه ابدا كما قرر فى الحكمة وقد مران المحشى
خسرو جعل قوله ثم انه اى من عداه تعليلا لعدم
صدق المنعم الحقيقى على غيره تعالى كما جعل قوله لان
من عداه الخ مختصا بعدم صدق البالغ فى الرحمة على
غيره تعالى فصرف المبالغة الرحمن الى عدم العوض والغرض
وقد مران المص صرفها الى كثرة المرحومين او
جلالة النعم فالاولى ان يجعل هذا بيانا لعدم وجود
منعم غيره تعالى ولو بالصورة فهذا ابلغ مما قبله حيث
اثبت فيه لغيره تعالى انعاما ولو بالصورة وهنا
نفاه راسا ولذا اورد كلمة ثم الموضوعة للتراخي

للتراخي مشيرا به الى ان هذا اعلى رتبة واعظم
درجة كالواسطة لم يقل واسطة لانهما يتوقف
عليه فعل الفاعل وفعل الله وانعامه لا يتوقف
على شئ سواه اى بمنزلة خدام الملك بالنسبة ايصال
احسانه الى احد فانهم لا يطلق عليهم المنعم ولو توسطوا
فى ايصال نعمته فى ذلك اى فيما ذكر من لطف
من عداه وانعامه فهو على تقدير المغايرة بين اللطف
والانعام كقوله تعالى لا فارض مسنة من الفرض
بمعنى القطع كانها فرضت وقطعت سنها ولا بكر
فتية وتركيب البكر للاولية يقال ما هذا الامر منك
بكر ولا ثنى ومنه البكر من الاسماء لاول ولد ولدِ
والباركة لان الباكرية فى اول العمر غالبا والبكرة لاول
النهار عوان نصف فى الصحاح النصف بالتحريك المرأة
بين الحدثة والمسنة بين ذلك بين ما ذكر من الفارض
والبكر واشار الى دليل كون من عداه تعالى كالواسطة

بقوله لان ذات النعم اى نفس الاشياء التى ينعم بها
التى هى افراد خارجية لماهية النعمة وهى ما يقصد
به الانسان النفع وعينها وهذا كما يقال فعل فلان
بذاته كذا وكذا فاضافة الذات الى النعم من قبيل
اضافة التاكيد المعنوى الى الموكد كنفس زيد
وله نظير فى كلام الفرس ويؤيد هذا جمع النعم
او ماهيات النعم وحقايقها كما ذكره المحشى
خسرو وغيره بناء على ان الذات يطلق على الماهية
كما يدل عليه كلام شارح حكمة العين حيث قال
بعد تعريف للحقيقة ويطلق الحقيقة والماهية
والذات على سبيل الترادف وعلى كلا التقديرين
يجوز ان يراد من الوجود فى قوله ووجودها الوجود
المطلق المنتزع من الماهيات الموجودة العارض
عليها بناء على ما ذهب اليه الفلاسفة واكثر المتكلمين
من ان وجود غيره تعالى زايد على الماهية عارض

عارض عليها او الوجود الخاص لغير المنتزع المعروض
للوجود المطلق بناء على ما ذهب اليه الاشعرى وابو
الحسين البصرى من ان وجود غيره تعالى كوجوده
تعالى عين الماهية والذات فالمعنى على الاول اى
تفسير الذات بالنفس والعين ان ذات النعم ووجودها
العارض او وجودها الخاص اعنى ماهياتها من خلقه
تعالى وعلى الثانى ان ماهيات النعم ووجودها العارض
عليها او وجودها الخاص وعلى الثانى من كل من المعنيين
يكون عطف الوجود على ذات النعم للتفسير والتاكيد
لكن التاسيس خير من التاكيد والمعنى ان ما ذكر
وما يذكر من خلقه اى بعض مخلوقه او ناشئة
وحاصلة من خلقه وايجاده وهذا الكلام
منه لا ينافى ما هو القول الاصح فى معنى كون الماهية
مجعولة وهو على ما نقله شارح حكمة العين عن الشيخ
الرئيس من انه كان بيده مشمشة ياكله فقال ان الله

ماجعل هذا المشمش مشمشا بل جعله موجودا وفضله
السيد السند فى شرح المواقف حيث قال ان تاثير الفاعل
فى الماهية باعتبار الوجود بمعنى انه يجعلها متصفة
بالوجود فان الصباغ مثلا ذا صبغ لا يجعل الثوب
ثوبا ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ
فى الخارج والدليل النقلى على ذلك قوله تعالى الله
خلق كل شئ وقوله تعالى خلق الموت والحيوة وكذا
على القول بان اثر الفاعل هو الماهية بمعنى ان للماهية
هى الاثر المترتب على تاثير الفاعل اذ التحقيق ان الجعل الابداعى
انما يتعلق بنفس الماهية بمعنى انها بنفسها اثر الفاعل
واما القول بان معنى كونها مجعولة ان الفاعل مثلا
جعل السواد سوادا فغير صحيح كما صرح به السيد الشريف
فى تعليقاته على شرح حكمة العين وصرح بان كون
الماهية مجعولة بهذا المعنى غير معقول وليس الاختلاف
الذى بين الحكماء فى كون الماهية مجعولة اوغير

اوغير مجعولة فى هذا المعنى وان ذكره بعضهم
والقدرة اى قدرة من انعم ممن عداه فاللام عوض
المضاف اليه اوقدرته المعروفة التى يقال لها الاستطاعة
ايضا بمعنى ما يحصل به الفعل المقارنة له عند الاشاعرة
لا قبله خلافا للمعتزلة لا بمعنى سلامة الاسباب
والالات والجوارح كما فى اية الحج فان الاستطاعة
بهذا المعنى مقدم على الفعل بالاتفاق والا لزم تكليف
العاجز والمراد من الفعل فيما نحن فيه ايصال المنعم
النعمة الى المنعم عليه المشار اليه بقوله على ايصالها
فهو من اضافة المصدر الى المفعول والفاعل محذوف
ولا يخفى عليك ان تسمية هذه القدرة قدرة بناء
على اصلنا اعنى الاشاعرة مجرد اصطلاح ونوع من التجوز
كما يعلم من قوله فى آخر الدرس من خلقه لا يقدر عليها
احد غيره تعالى فان المؤثر فى الايصال المذكور مثلا
وموجده هو الله تعالى وحده لا شريك له فى فعله كما

لا شريك له في ذاته وصفاته لكن جرت العادة
الالهية بان يخلق في العبد عند قصد اكتساب
الفعل عرضا وصفة مسماة بالقدرة يفعل بها الافعال
عند سلامة الاسباب والآلات فان قصد فعل الخير
خلق الله قدرة فعل الخير وكذا في جانب الشر فكان
هو المضيع لقدرة فعل الخير فيستحق الذم والعقاب
وهذه القدرة المخلوقة علة عادية لوجود الفعل
عند صاحب التبصرة والجمهور على انها شرط عادي لا
علة وقال الامام حجة الاسلام ولما بطل الجبر المحض
بالضرورة فان بداهة العقل حاكمة بالفرق بين حركة
المرتعش وبين حركة المختار وبطل كون العبد خالقا
لافعاله بالادلة السمعية التي ذكرناها والعقلية
المذكورة في الكتب المبسوطة الكلامية وجب ان
يعتقد انها مقدرة بقدرة الله اختراعا وبقدرة العبد
على وجه اخر من التعلق يعبر عنه بالاكتساب

بالاكتساب فحركة العبد باعتبار نسبتها الى قدرته
تسمى كسبا له كما يشير اليه قوله تعالى لها ما كسبت
وعليها ما اكتسبت وباعتبار نسبتها الى قدرة الله تعالى
خلقا له فهي خلق الرب ووصف العبد وكسبه وليست
كسبا له تعالى وقدرته خلق الرب ووصف العبد
وليست كسبا له تعالى كما ليست كسبا للعبد قال
في المواقف وليس لقدرتهم تاثير بل الله اجرى عادته
بان يوجد في العبد قدرة واختيارا فان لم يكن هناك
مانع اوجد فيه فعل المقدور مقارنا لهما وقال
المحقق التفتازاني وهم في الفرق بين الكسب والخلق
عبارات مثلا ان الكسب ما وقع بآلة والخلق لا بآلة
والكسب يقع في محل القدرة والخلق مقدور لا في
محل القدرة وحاصله على ما ذكره في التلويح ان اثر
الخالق ايجاد الفعل في امر خارج عن ذاته واثر الكاسب
قائم بذاته ولا يخفى عليك انه اذا كان كل من القدرة

والكسب مخلوقا له تعالى لم يعقل كون العبد معذبا
على المعاصي يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد يتصرف
في ملكه كيف يشاء لا يسئل عما يفعل الا ان يقال انه
عقارنة قدرته لقدرته تعالى يصير معقولا لان الله
تعالى يعلم انه لولم يسبق قدرته القاهرة على قدرته
ولم يغلب عليه في القدرة لفعله بقدرته لكن
الغيرة الالهية المذكورة في قوله عليه الصلوة و
السلام لا احد اغير من الله ولذا حرم الفواحش
ما ظهر منها وما بطن يابى ان يصدر شئ من الخلق
والايجاد من غيره تعالى كما قال الاستاد ابو اسحاق في
جواب من قال سبحان من تنزه عن الفحشاء والمنكر
سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء فسبقه والا
لفعله بقدرته وهذا نظير ما قالوا في قوله تعالى
جزاء وفاقا مع كون كفرهم في ايام قليلة وكون عذابهم
مؤبدا من انه تعالى يعلم انهم لو خلدوا في الدنيا لاصروا

لاصروا على كفرهم فلذا كان الجزاء وفاقا ولا
يبعد حمل قول من قال الوجه في ذلك التعذيب كون
العبد محلا للكسب على هذا التوجيه الذي ذكرناه
فانه توجيه حسن مخلص عن كثير من الشبه ثم
الاحتياج الى هذا التوجيه مبني على ما ذهب اليه
الاشعري ومن تبعه من المتكلمين وهو تحقيق مذهب
الفلاسفة قال المحقق الدواني اعلم ان تحقيق مذهب
الفلاسفة انه لا مؤثر في الايجاد على الحقيقة الا
الله وان الوسايط بمنزلة الشرايط والالات وقد
صرح به الشيخ في الشفاء وقال في موضع اخر من شرح
العقايد العضدية ان الوجود عندهم معلول له تعالى
على الاطلاق والقول بالوسايط ظاهر مذهبهم ولما
على ما ذهب اليه المعتزلة من ان افعال العباد الاختيارية
التي صدورها بالاختيار لا الطبيعية التي ليس لنا فيها
اختيار كالذكاء والسخاء والشجاعة بمعنى قوة القلب

مثلا حاصلة بقدرة العبد فقط بمعنى ان المؤثر
القريب هو قدرة العبد وحدها وقدرة الله من
الاسباب البعيدة لا بمعنى انه ليس لقدرة الله تعالى وارادته
مدخل فيها لا ابتداء ولا انتهاء وكذا على ظاهر ما ذهب
اليه الحكماء وكذا على ما ذهب اليه الاستاد ابو اسحق
الاسفرائنى من انها واقعة بمجموع القدرتين على
ان تعلقهما جميعا باصل الفعل وجواز اجتماع المؤثرين
على اثر واحد فلا اضطرار ولا حاجة الى التوجيه
المذكور ولا الى القول الناشى عن العجز اعنى القول المشهور
فى السنة المتكلمين عند عدم قدرتهم على الدليل
لا يسئل عما يفعل وما اورد على المعتزلة من ان
القائل بكون العبد خالقا لافعاله يكون من المشركين
اجاب عنه المحقق التفتازانى بان الاشراك هو اثبات
الشريك فى الالوهية بمعنى وجوب الوجود كما للمجوس
او بمعنى استحقاق العبادة كما لعبدة الاوثان والمعتزلة

والمعتزلة لا يثبتون ذلك انتهى وصرح العلامة
الدوانى فى شرح العقايد العضدية بانه لا يجوز تكفيرهم
لان مقصودهم تعظيم شانه تعالى ولك ان تقول
بان الانسان مخلوق الله فافعاله الصادرة عنه ايضا
تكون مخلوقا له تعالى لان مخلوق المخلوق مخلوق
فهو من المواد التى ينتج فيها قياس المساوات وايضا
العرف لا يعد نواب السلاطين فى بعض الافعال
الصادرة عنهم بالاستقلال كالامامة والخطابة
وغيرهما شركاء له فى السلطنة وقد سئل الامام
ابو القاسم الانصارى وهو من افاضل تلامذة امام
الحرمين عن تكفيرهم فقال لا يجوز تكفيرهم لانهم
نزهوه عما يشبه الظلم والقبح والداعية هذا كالقدرة
من جانب المنعم قيل اى الخاطر المسيول للفعل حتى كانه
يدعوه وظاهر كلام المحشى محمد امين انه حمله
على العلة الغائية حيث قال لان الانعام فعل

اختياري لا يتصور صدوره بدون داع وباعث
اقول لعله اراد منها القوة الداعية بقرينة توصيفها
بالباعثة للمنعم على الانعام والقوة الباعثة على ما
ذكره قدس سره في تعريفات العلوم هي القوة
التي تحمل القوة الفاعلية على تحريك الاعضاء عند
ارتسام صورة امر مطلوب او مهروب عنه في الخيال
ولا يبعد حمل الخاطر المسبول عليه فالتاء في الداعية
لتانيث موصوفها كما قرر في الاصول وذكر الفاضل
الاسفراني في شرح رسالة الوضع من ان كل
اسم فاعل له موصوف مذكورا ومقدر وما نقل
عن امام الحرمين من ان العبد مكتسب بمعنى ان المؤثر
القريب في وقوع فعله القدرة الحادثة والداعية
القائمتان به يؤيد ما ذكرنا ويرتق حمل الداعية
في كلام المص على العلة الغائية التي يعبر عنه بالغرض
كما هو ظاهر كلام المحشي المذكور فان الغرض لا يجب ان يكون

ان يكون قائما بالعبد المنعم عليه اي على ايصال النعمة
التي هي الانعام والتمكن اي الاقتدار وهو تفعل من المكنة
بمعنى القدرة وهذا كما بعده من جانب المنعم عليه فلا
تكرار في القدرة من الانتفاع بها اي بالنعمة وهو
استيفاء المنفعة افتعال من النفع ضد الضر وفيه
رمز الى تعريف النعمة فيستفاد منه ان النعمة ما
ينتفع به والقوى جمع قوة وهي على ما في هداية الحكمة
مبدء التغيير في امر اخر من حيث هو اخر وهي بهذا
المعنى يقابل الفعل بمعنى التغير الحادث في ذلك الاخر
وقيد الحيثية للتنبيه على ان الاخر المتغير لا يجب
ان يكون مغايرا بالذات بل يكفي التغاير الاعتباري
كما في معالجة الانسان نفسه الناطقة في الامراض
النفسانية والاخلاق الردية من الكبر والبخل وغيرها
فان المعالج والمعالج متحدان بالذات ومتغايران
بالاعتبار واما القوة بمعنى امكان الحصول مع عدمه

فهي يقابل الفعل بمعنى الحصول وهي غير مراد ههنا
بل المراد القوى المودعة في بدن الانسان التي يدرك
بها اللذة والالم وغير ذلك وقوله التي بها لابغيرها
يحصل للمنعم عليه الانتفاع بتلك النعم صفة للقوى
وتقديم الظرف للحصر اذ عند انتفاء القوى ينتفي
الانتفاع الا ترى ان الباس الشجر مثلا لما لم يترتب
عليه انتفاع لم يعد انعاما ولو لم يكن لعوض ولا
لغرض وتقديم تمكن الانتفاع على القوى مع كونها
علة وسببا له ليكون الكلام على طريقة الترقي
الى غير ذلك المذكور مثل خلق النعم والمنعم
عليه ومثل الالات والشروط كل ذلك من خلقه
تعالى خبر لان عند البصريين ولمدخولها عند الكوفيين
قوله لا يقدر عليها اي على المذكورات احد غيره تعالى
خبر بعد خبر وثالثها رعاية المطابقة لمقتضى المقام
التي بها يحصل البلاغة في الكلام كما قال صاحب

صاحب الكشف المقام كما يقتضي الترقي قد يقتضي
التنزل فلما كان مدلول الرحمن جلايل النعم ومدلول
الرحيم دقايقها بناء على اخذ المبالغة الرحمن باعتبار
الكيفية وكان المناسب بعظمة الباري تعالى
وكبريائه الوصف بما يدل على جلايل النعم لانه
ادخل في التعظيم ذكر الرحمن لدلالته عليها فبقي
الوصف بدقايق النعم محتاجا اليه كيلا يتوهم
ان محقرات الامور لا يليق به تعالى فيستحي عن
سوالها منه تعالى فالحق به الرحيم للتكميل والتتميم
وهو تعقيب الكلام بتابع يفيد مبالغة او دفع توهم
لا للترقي حتى يرد انه على خلاف قاعدته والى هذا
اشار المص بقوله او لان الرحمن لما دل اي باعتبار
الكيفية على جلايل النعم واصولها كنعمة الوجود والايمان
ونحو عنها دقايقها وفروعها ذكر الرحيم ليتناول
ما خرج منها فيكون الرحيم او ذكره كالتتمة والرديف له

اى للرحمن اولذكره وحاصل هذا الجواب على
ماالخصه قدس سره من كلام الكشف كما سبق ان
تعيين طريقة الترقى انما هو اذا كان الابلغ اخص
مما دونه ومشتملا على مفهومه كالباسل بالنسبة
الى الشجاع والنحرير بالنسبة الى العالم واما اذا لم
يكن مشتملا على مفهومه كالرحمن والرحيم اذا اريد
بالاول جلايل النعم وبالثانى دقايقها بناء على اخذ
الرحمن باعتبار الكيفية جاز سلوك كل واحد من
طريقى التتميم والترقى نظرا الى مقتضى الحال ولما
كان الملتفت بالقصد الاول فى مقام العظمة جلايل
النعم الى اخر ما تقدم فقد علم من هنا ان هذا الجواب
لمنع كون القياس هو الترقى فقط وان مبناه على اخذ
الابلغية باعتبار الكيفية كما ان بناء الجواب الاول
على اخذها باعتبار الكمية فان كان هذا القول اعنى
قوله اولان الرحمن الخ عطفا على قوله لتقدم رحمة

رحمة الدنيا لكونه اصلا ومتبوعا كانت كلمة
او لمنع الجمع لان بناء المعطوف عليه على اعتبار
الكمية وبناء المعطوف على اعتبار الكيفية وهما
متنافيان جمعا كما يشعر به قول المص انما تؤخذ تارة
باعتبار الكمية واخرى باعتبار الكيفية كما سبق
وان كان عطفا على قوله ولانه صار كالعلم لكونه
اقرب فلا تكون لمنع الجمع لعدم امتناع الجمع بينهما اى
بين الدلالة على جلايل النعم وبين كونه كالعلم كما لم
يمنع بين قوله لانه صار كالعلم وبين قوله لتقدم رحمة
الدنيا كما صرح به المحشى شيخ زاده هناك ولا لمنع
الخلو لعدم امتناع الخلو عنهما ورابعها رعاية الفاصلة
واليه اشار بقوله او للمحافظة على روس الاى
جمع اية كالايات اى المراقبة على فواصل ايات الفاتحة
بان تكون الكلمات الواقعة فى اخر الايات متناسبة
بان تكون متحدة فى الحرف الذى قبل الاخر وان اختلفت

فى الحرف الاخير كالرحيم والعالمين ويوم الدين
ونستعين والضالين ولو تقدم الرحيم لفاتت المناسبة
بناء على كون البسملة من الفاتحة فالظاهر انه اراد
من روس الآى اواخرها التى تنتهى اليها مجازا كما صرح
به بعض الافاضل حيث قال سميت راسا مجازا تشبيها
لها براس الجبل والنخلة التى تنتهى اليها الصاعد من
اسفلها ولذا قد يقال راس السنة لاخرها كما ورد
من انه صلى الله تعالى عليه وسلم بعث على راس اربعين
سنة اذ لو كان المراد من الراس فى هذا الكلام الاول
لكان عمره عليه الصلوة والسلام عند البعثة تسعا
وثلثين وهو خلاف المشهور المذكور فى كتب السير
والتواريخ لكن على تقدير المجازية المستفاد من كلام
ذلك البعض ان يكون المجاز على سبيل الاستعارة فان
التشبيه علاقتها فقط وهو غير واجب بل الذى يخطر
البال ان يقال انه مجاز مرسل بعلاقة المجاورة فان

فان تسمية اخر السنة راسا لمجاورة راس السنة الآتية
وعلاقة المجاورة ذكرها المص فى منهاج الوصول
الى علم الاصول فى احد عشر علاقة ويمكن ان لا يكون
مجازا بل كان حقيقة بناء على ان كثيرا مما له طول
وليس له العضو المخصوص يقال لكل واحد من طرفيه
راس كراس الحبل والزراع والمحشى عصام الدين
حمل روس الآى على اوايلها حيث قال فى بيان المحافظة
عليها بان يكون راس كل اية بعد كلمة مناسبة
لما كان بعدها راس اية اخرى انتهى واراد بها اتحادهما
فى الحرف الذى قبل الآخر وان اختلفا فى الحرف
الاخر مثلا الحمد لله راس اية بعد كلمة الرحيم وهى
مناسبة لما اى للكلمة التى بعدها راس اية اخرى
اعنى عليين وراس الاية الاخرى الرحمن فى الرحمن الرحيم
وهكذا وعلى هذا لفظ الراس على معناه الظاهر الاصلى
والاخص الاوضح فى اداء هذا المعنى ان يقول بان يكون

راس كل اية بعد كلمة ما قبل اخرها ياء ويرد على
هذا الحمل انه لا يفيد تقديم الرحمن تناسب الاية
الاولى اعني بسم الله الرحمن الرحيم سائر ايات
الفاتحة نعم يفيد تناسب الاية الثانية لها فلا يكون
قوله بان يكون راس كل اية الخ صادقا لعدم وجود
ذلك في الاية الاولى ومما يؤيد ما ذكرنا من حمل
الروس على اواخر الايات انهم عبروا عن هذا المعنى
برعاية الفاصلة قال صاحب الكشف والتعليل برعاية
الفاصلة قصور والفاصلة اواخر الايات صرح به
القاموس وجه كونه قاصرا انه انما يتم على تقدير كون
البسملة اية من الفاتحة ثم قال نعم يحسن مجددا اى معينا
ومؤيدا للوجوه المتقدمة قوله والاظهر عطف على قوله
والرحمن ابلغ لا على مجرد ابلغ والفا وغير منصرف على
الاظهر انه اى الرحمن لكن مجردا عن حرف التعريف
كما يشعر به قول الزمخشري فان قلت كيف تقول الله رحمن

رحمن انصرفه ام لا فا وقعه في التركيب وجرده
عن اللام ليستحق الاعراب ويظهر حكم الانصراف وعدمه
كما صرح به قدس سره وذلك لان في انصراف غير
المنصرف وعدمه بعد دخول حرف التعريف اختلافا
اخر غير منصرف اى غير متغير او غير متصرف فيه
غير الاختلاف المذكور
لعدم دخول الجر والتنوين اللذين هما من اقوى خواص
الاسم عليه او غير خالص في الاسمية لذلك ولمشابهته
الفعل بناء على ان المنصرف من قولهم لبن صريف خالص
وان خطر كنصر اى حجر ومنع ومنه المحظور لما منع
منه شرعا وفاعل خطر قوله اختصاصه اى الرحمن
بالله تعالى ومفعوله قوله ان يكون له اى للرحمن مؤنث
على وزن فعلى اى الاظهر انه غير منصرف وان كان
مقتضى الاختصاص المذكور ان يكون منصرفا لان شرط
عدم الصرف بالالف والنون الكائنين في صفة وجود
فعلى وهو مفقود بالاختصاص وعند انتفاء شرط

امتناع الصرف كان الاصل الانصراف لكن مع هذا
الاقتضاء الاظهر انه غير منصرف لما يأتي من الالحاق
بالاغلب قوله او فعلانة وانما كان الاظهر ذلك
الحاقا له اى للرحمن بما هو الاغلب في بابه والمراد
من بابه فعلان الذى من فعل بكسر العين وتحقيقه
انه وان اوجب الاختصاص المذكور ان لا يكون له
مونث اصلا فيكون الرحمن ح منصرفا على مذهب
من شرط وجود فعلى وغير منصرف على مذهب من
شرط انتفاء فعلانة فيكون مستوى النسبة بالانصراف
وعدمه نظرا الى تعارضهما وتساقطهما او نظرا الى
عدم ترجح احدهما على الاخر الا ان عدم الانصراف
اظهر لا لما ذكره بعض النحاة من وجود شرط
امتناع الصرف وهو انتفاء فعلانة لانه معارض بما
ذكره البعض الاخر من عدم وجود شرط امتناع الصرف
وهو وجود فعلى كما مر بل لما تنبه له المص وصاحب

وصاحب الكشاف من قياسه على اخواته والحاقه
بالاغلب من بابه وهو عدم الانصراف وقال المحشى
خسرو ولما اختص هذه الكلمة بالله لم يمكن فيها
اعتبار التانيث فلم يمكن الاستدلال على صرفه وعدم
صرفه بهذا الطريق فوجب المصير الى طريق اخر وهو
الالحاق بالاغلب بان يقال فعلان الذى مونثه
فعلى اكثر من فعلان الذى مونثه فعلانة والفرد
يلحق بالاعم الاغلب فيعلم منه ان هذه الكلمة ايضا
فى اصلها مما تحقق فيها وجود فعلى فيمتنع من الصرف
وقال المحشى عصام الدين فى بيانه فان اكثره غير منصرف
او اكثره يجئ مونثه على فعلى فنزل منزلة ما
مونثه فعلى ويحكم بانه لو لم يطرء له الاختصاص
لجاء منه فعلى ثم قال وانما قال الاظهر لان الالحاق
بما هو الاصل فى الاسماء من الصرف يقتضى انصرافه
الا ان الالحاق بما هو الاصل من نوعه اظهر من الالحاق

بما هو الاصل من جنسه البعيد ثم الواو في قوله وان
حظر هي الواو الداخلة على الشرط الذي يدل
على جوابه ما قبله من الكلام وذلك اذا كان نقيض
الشرط المذكور اولى بالاستلزام لذلك الكلام السابق
الذي هو كالعوض عن الجزاء من ذلك الشرط كما في
المثال المذكور وكما في قولك اكرمه وان
يشتمني وهي الحال عند الجمهور وصاحب الكشاف
والعامل فيها ما تقدمه من الكلام وقال بعضهم
للعطف على محذوف وهو ضد الشرط المذكور اي اكرمه
ان لم يشتمني وان شتمني قوله وتخصيص التسمية اي
تخصيص الشارع التسمية والاتيان بذكر اسم الله فهو
من اضافة المصدر الى المفعول والفاعل محذوف
ولا يخفى عليك ان تسمية الشيء ان كانت قبل وضع
الاسم له كانت بمعناه وان كانت بعده كانت بمعنى
ذكر اسمه واما كونها عبارة عن بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم فيخدشه قوله بهذه الاسماء
لان فيه شائبة تخصيص الشيء بنفسه والمعنى ان
قصر الشارع التسمية على هذه الاسماء الثلثة اعني
الله والرحمن والرحيم ليعلم الخ فان هذا التركيب
وان لم يكن من ادوات القصر وطرقه الاربع المشهورة
المذكورة في المعاني الا انه بمجرد مفهومه يفيد القصر
وذلك لان خاصة الشيء ما يوجد فيه ولا يوجد
في غيره فتخصيص الشيء بالشيء جعل الشيء الاول
مثلا مختصا بالشيء الثاني ومقصورا عليه وهل
القصر الا هذا الا ترى انهم قالوا الاصل فيه ان يدخل
الباء على المقصور عليه اعني ما له الخاصة بان يقال
اختص العلم بزيد اي العلم له دون غيره وان كان
الغالب بحسب الاصطلاح ان يدخل على المقصور كقولك
اختص زيد بالعلم واختص المندوب بوا على تضمين
التخصيص معنى التمييز او جعل التخصيص مجازا عن التمييز

وهو فيما نحن فيه مستعمل على ما هو الاصل من ادخال
الباء على المقصور عليه وجر التخصيص قوله لنعلم
العارف اى يترتب عليه علم العارف بخواص الترا كيم
ومزايا الكلام او العارف بالله كما هو عادة المص
كما ستراه ان شاء الله تعالى وهو من وصل الى المرتبة
الثالثة من مقامات العارفين كما ياتى ان شاء الله
تعالى وهو انسب بما ياتى من قوله فيتوجه الخ لان
العلم الذى يصير سببا لان يتوجه العارف بشراشره
[illegible] ومجامع مشاعره هو علم العارف بهذا المعنى
قوله ان المستحق مفعول به لقوله نعلم لان يستعان به
فيه اشارة الى كون الباء فى البسملة للاستعانة
بان يشبه اسم الله بالآلة للفعل من حيث ان ذلك
الفعل لا يتم ولا يعتد به شرعا ما لم يصدر باسم الله
كما مر فى مجامع الامور اى جميع الامور لكن ان كان
المجامع جمع مجموع كما هو الظاهر كان لام الامور اشارة

اشارة الى الامور التى لها شان وشرف لا مطلق
الامور كما قيد الامر فى قوله عليه الصلاة والسلام
كل امر الخ بذى بال وان كان جمع مجمع بضم الميم
الاولى وفتح الثانية كمكرم من الاجماع على الامر
اى العزم عليه كما فى قوله عليه الصلوة والسلام
لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل فكان المجامع
بمعنى الامور التى يعزم عليها ويهتم بها لشرفها
جاء التقييد من المجامع من غير حاجة الى التقييد المستفاد
من اللام هو المعبود الحقيقى هذا ناظر الى لفظة الله
فيه اشارة الى كونه من اله بمعنى عبد كما اختاره
اولا الذى هو مولى النعم وهذا ناظر الى الرحمن الرحيم
والمولى بضم الميم وكسر اللام اسم فاعل من اوليته معروفا
اى معطى النعم وموجدها ووجه كون التسمية بهذه
الاسماء سببا لعلم العارف بذلك ما اشتهر من ان
تعليق الحكم بالمشتق وترتبه عليه يفيد علية ماخذ

الاشتقاق لذلك الحكم فكانه علق حكم الاستعانة بهذه
الاسماء التي هي مشتقات بحسب الاصل فاستقل العالم
بخواص التراكيب او العارف بالله الى ان الاستعانة
بهذه الاسماء او بمسماها انما هي لكونه معبودا حقيقيا
موليا للنعم كلها كما صرح به بعض الافاضل اخذا مما
سيجيء في ترتب الحمد على الرب الرحمن الرحيم المالك
والمعنى انه يترتب على التخصيص المذكور ذلك كما مر اليه
الاشارة فلا يلزم القول بالغرض لفعله تعالى ولا
يخفى ما في هذا الكلام من الاشارة الى كون لفظة الله
مشتقا وخص العارف بالذكر لانه الذي يتاتى منه
ذلك قوله عاجلها واجلها ناظر الى اعتبار الكمية
فالاول بالنسبة الى الرحمن والثاني بالنسبة الى الرحيم
كما ان قوله جليلها وحقيرها ناظر الى اعتبار الكيفية
الاول بالنسبة الى الرحمن والثاني بالنسبة الى الرحيم
والاولى هنا وفيما تقدم ذكر الصغير او الدقيق

والدقيق بدل الحقير لان في الحقير ايهام التحقير
لنعم الله ولو بحسب اللفظ فقط وكما يترتب على
التخصيص المذكور فائدة جليلة هي علم العارف
ذلك يترتب على هذا العلم الحاصل للعارف امور
وفوائد ثلث هي ايضا فوائد التخصيص المذكور لكنها
بالواسطة اوليها التوجه التام الى الله تعالى كما اشار
اليه بقوله فيتوجه الخ حيث ادخل الفاء السببية الدالة
على كون ما بعدها مسببا عما قبلها سواء كان
منصوبا باضمار ان بعد اللام المقدرة على المعطوف
المصدر بالفاء كما هو الظاهر الذي صرح به بعض الافاضل
فقال انه باضمار ان بعد الفاء السببية عطفا على
يعلم في ليعلم لكنه اراد باضمار ان بعد الفاء ما ذكرنا
لا ما يتبادر من ظاهره من الاضمار بعد الفاء الواقعة
في جواب الاشياء الستة لعدم وجودها في كلام
المص او لم يكن بشرا شره جمع شرشرة بالفتح

وهي على ما في مجمل اللغة النفس يقال القى عليه
شراشره اذا القى عليه نفسه حرصا ومحبة فكانه
لنهالكه عليه طرح عليه نفسه بكليته كما ذكره
الاصمعي والمراد التوجه ظاهرا وباطنا كما يشعر به
التخصيص بالعارف وفي بعض الحواشي ما يدل على كونه
مجازا حيث قال والتحقيق انه في الاصل اطراف الاجنحة
والذنب للطائر فعبر به عن الجملة كما يقال اخذه
باطرافه ويوافقه قول الزمخشري في الاساس ومن
المجاز القى عليه شراره اذا حرص عليه واحبه
وفي القاموس الشراشر جميع الجسد والاثقال فكونه
عبارة عن الجسد مشعر بانه للامور المحسوسة وكونه
عبارة عن الحرص والمحبة مشعر بانه للامور المعنوية
فان كان موضوعا للامور المحسوسة كان استعماله
في الامور المنعويّة مجازا وان كان موضوعا للامور
المعنوية كان استعماله في المحسوسة مجازا لكن

لكن الموافق لما في الاساس ولما عليه عادة اهل
العربية هو الشق الاول فان كان المراد من الشراشر
القلب والقالب كما مر اليه الاشارة كان مستعملا
في المعنيين جميعا فنقول انه نظير التضمين على القول
بان الفعل فيه مستعمل في معناه ومعنى الفعل
المضمن جميعا او نظير المشترك المستعمل في معنييه
عند الشافعي كالمولى في الوصية او شبيه لعموم
المجاز وبالجملة انه يتوجه بكليته الى الجناب القدس
اي الى الله المقدس المنزه عن المكان الذي يوهمه
لفظ الجناب ولو بحسب الاصل وعما لا يليق بكبريائه
واختار الجناب على الجانب لان المراد هو التوجه
بالسر بلا جهة ولا مكان ولفظ الجانب ظاهر في
الجهة فلفظ الجناب كلفظ الحضرة في انه يفيد
التعظيم بحسب العرف وان كانا في الاصل بمعنى الفناء
والناحية ففي الاساس الجناب بالفتح الناحية

والمحلة فهو منهم لافادة التعظيم ولا يستفاد ذلك
من لفظ الجناب ولا من ذكر المعنى الاصلي للجناب الا
ترى انك لو قلت بدل جناب فلان او حضرة فلان
فناء فلان او جانب فلان لم يكن فيه تعظيم فى قوله
الى جناب القدس تعظيم له تعالى من وجوه ثلثة
الاول مستفاد من لفظ الجناب والثانى عدم التصريح
بذكر كلمة الله فان فيه اشارة الى انه تعالى
لتعينه فى هذا المعنى اعنى كونه متوجها اليه
بالشراشر غنى عن الذكر والبيان باللسان
والثالث من الاضافة الى القدس فى اللفظ والتوصيف
به فى المعنى سيما بهذا الوجه المنبئ عن المبالغة اعنى
الوصف بالمصدر فانه هو الطهارة وطهارة الله تنزهه
إمّا عن النقايص التى من جملتها الجهة والمكان الذى
يوهمه لفظ الجناب ولو بحسب الاصل كما مر ولدفع هذا
الوهم عقب بالقدس فانا اذا قلنا جناب فلان كان من

من ذكر المحل وارادة الحال فى الاكثر وا
ما اذا استعمل ذلك فى الله كان المراد الذات المقدسة
فقط واما عن احاطة الالسن ببيان ماله من صفات
الكمال كما قاله الغزالى مستدلا عليه بانه ليس
فى الاول كثير مدح وثناء بمنزلة ان تقول
للسلطان انه ليس بحايك ولا حلاج لكن لا يخفى
عليك ان هذا وان كان فيه مبالغة لكن لا ينا
ظاهر قوله تعالى سبحان ربك رب العزة عما
يصفون وقوله تعالى عما يقول الظالمون بل القائل
ان يقول ان ما يرى من حسن كلامه انما هو اذا لم
يكن موهم الفساد واما اذا كان او قيل به كان دفع
الوهم اهم بل كان واجبا ولهذا المعنى قدم المتكلمون
بيان الصفات السلبية على الصفات الثبوتية وايضا
ميل الطباع الى دفع الضر اكثر واقدم من ميلها الى جلب
النفع وثانيها اى ثانى الفوايد المترتبة عن علم العارف

المرتب عن التخصيص المذكور التمسك بالتوفيق الالهى
كما قال ويتمسك بالنصب عطفا على قوله ويتوجه
والمعنى ويصير ذلك العلم ايضا سببا لان يتمسك
العارف بحبل التوفيق فى الصحاح تمسكت به واستمسكت
وامتسكت بمعنى اعتصمت والاعتصام افتعال
من العصمة وهو المنع ومنه ابو عاصم كنية السويق
لمنعه الجوع والحفظ ايضا وكلاهما جائزان وفيه
ايضا اعتصمت بالله اذا استعنت بلطفه من المعصية
فالمعنى ويتقوى ويمتنع عن المعصية بالتوفيق الذى
هو كالحبل فى الكون وسيلة فهو من اضافة
المشبه به الى المشبه تشبيه المعقول بالمحسوس والتوفيق
لغة جعل الاسباب موافقة للمسببات وتوجيهها
باسرها نحوها ثم خص بالخير وفى بعض الحواشى تسهيل
سبيل الخير واما فى الاصطلاح فقال الشيخ الاشعرى
ومن تبعه انه خلق القدرة على الطاعة وقال امام

امام الحرمين انه خلق الطاعة ورجح هذا بان
القدرة على الطاعة موجودة فى الكافر مع انه غير
موفق اذ التوفيق عزيز قليل لا يوجد الا فى قل
القليل ولذا لم يذكر فى القران الا مرة ولجيب
بحمل القدرة على القدرة المؤثرة التى تكون مع الفعل
وثالثها اشغال سره بالذكر والاستمداد
والاستعانة بجناب القدس كما قال ويشغل بالنصب
هو الظاهر عطفا على ما قبله اما الاقرب او الابعد
على اختلاف بين النحاة وهو مضارع شغل كمنع من
الشغل وهو ضد الفراغ ومتعد لقوله تعالى شغلتنا
اموالنا واما يشغل كيكرم فجزم صاحب الصحاح
ومن تبعه بانه لغة ردية وتردد فيه صاحب القاموس
فقال انه لغة جيدة او قليلة او ردية والمعنى ويصير
ذلك العلم ايضا سببا لان يجعل العارف سره اى
روحه الذى هو من عالم السر او قلبه الصنوبرى

الشكل حقيقة كان او مجازا بذكر المحل وارادة
الحال فانه بالمعنيين خفي اما الاول فظله واما الثاني
فبالنسبة الى ظاهر الجسد مشغولا بذكره بان لا يكون
في قلبه الا ذكر الله وقيل المراد من السر الحالة التي
تكون للعارف وتكون سببا للفيض مثل ما في حديث
لي مع الله وقت ويوافقه ظاهر قولهم اسئلك
بالسر الذي بينك وبين انبيائك واوليائك ورده
ابن القيم وحمل السر في ذلك القول على العبادة
المستورة عن الخلق وقال المحشي شهاب الدين والذي
يظهر لي من السر انه اسماء الله التي وقف عليها بعض
خلص عباده واعلمهم انه متى سئل بها اجاب كالاسم
الاعظم اقول يخدشه سياق الكلام واضافة السر
الى ضمير العارف وقوله بذكره قوله والاستمداد بالجر
عطف على الذكر اي يشغل سره ايضا بالاستمداد و
الضمير في به كضمير ذكره راجع الى الله المعبر عنه بجناب

بجناب القدس وقوله عن غيره متعلق بيشغل
بتضمينه معنى الاعراض والمعنى ويجعل سره مشغولا
بذكره وبالاستمداد والاستعانة به معرضا عما
عداه تعالى كما هو الاصل في اضمار المضمن او يعرض
عما عداه مشغولا بذكره كما هو الطريق الاخر في
اظهاره وهذه العبارة مثل عبارة ابن الحاجب
في بيان ما اضمر عامله على شريطة التفسير
هو كل اسم بعده فعل او شبهه مشتغل عنه بضميره
ونقل المحشي خس وعن صاحب القاموس حذفت
الالف من لفظ الرحمن تخفيفا ولم يحذف الياء من
الرحيم خوفا من اللبس اقول المراد من الحذف الحذف
في الخط فقط دون التلفظ كما يوهمه قوله من اللفظ
ومن اللبس التباس الرحيم بعد الحذف بالرحم الذي
هو وعاء المشيمة لا بالرحمن لعدم اللبس به قوله
الحمد اي لغة واما عرفا فهو فعل ينبئ عن تعظيم

المنعم بسبب كونه منعما هو الثناء اى الذكر بالخير
كما صرح به قدس سره وقد مر انه مختص بالخير
واستعماله فى الشر مجازا قليل لكن المراد من هذا الذكر
الذكر اللسانى لا الاعم الشامل له وللجنانى
والاركانى باعتبار دلالته على الجنانى ولاما
يكون بالكلام النفسى كما فى قوله عليه الصلوة
والسلام انت كما اثنيت على نفسك والقرينة
على ذلك وقوعه تعريفا للحمد الذى سيشير المص
الى اختصاصه باللسان فى قوله فهو اعم منهما من
وجه واخص من وجه وفى قوله لما كان للحمد الخ
والمعرف والعرف واحد فيما عدا الاجمال والتفصيل
ولما ذكره الكشاف من الاختصاص باللسان
فالمعنى الحمد هو الوصف بالجميل والاتيان بما يدل
على اتصاف المحمود بالمحمود به الذى هو الجميل ففى
قوله هو الثناء على الجميل اشارة الى امور ثلثة

ثلثة من الامور الخمسة التى لا يتحقق الحمد بدونها
وهى المحمود به والمحمود عليه وما يدل على اتصاف
المحمود بالمحمود به فان الثناء الذى هو الوصف
المذكور متعد بنفسه لابد له من فاعل ومفعول
فهو مستلزم لهما وفاعل الحمد هو الحامد ومفعوله
هو المحمود فثبت الاشارة الى الخمسة بل فيه اشارة
الى العلل الاربع التى عُدّ من محاسن التعريف اشتماله
عليها العلة الفاعلية والمادية والصورية والغائية
فالثنا والوصف بالجميل اشارة الى العلة الصورية
والجميل اشارة الى العلة المادية وقوله على الجميل
الاختيارى اشارة الى العلة الغائية والثناء الذى
هو الوصف بالجميل مصدر لا يكون بدون فاعل
ففيه اشارة الى العلة الفاعلية فالحامد والمحمود
ظاهران واما المحمود به فهو ما يوصف به المحمود
من صفات الكمال سواء كانت من الكمالات المسميات

بالفواضل مثل التكريم والتعظيم او من الكمالات
المسماة بالفضايل كالعلم والشجاعة والجمهور
على انه لا يجب ان يكون اختياريا بالمعنى الذى
ياتى فى المحمود عليه فى كلام المص بل يجوز الحمد
بالاختيارى وبغيره ومنهم من قال بوجوب كونه
اختياريا واختاره العلامة الدوانى وكانه قاسه
على المحمود عليه واما المحمود عليه فهو الشى الذى
كان الوصف بالجميل فى مقابلته بمعنى ان الموصوف
لما كان له ذلك الشى ذكر جميله واظهر كماله لاجل
حصوله له ولولاه لما وصف به فهو علة باعثة على
الوصف فى الوصف الصادر من العباد بخلاف الوصف
الصادر من الله عند من جوز صدور الحمد من الله لانه
لا باعث لفعله كما قرر فى الكلام وهما اى المحمود
به والمحمود عليه قد يتحدان بالذات وان اختلفا
بالاعتبار بان يكون الباعث على الوصف بصفة اتصاف

اتصاف المحمود بتلك الصفة وقد يتغايران بالذات
والاعتبار وهو ظاهر والمشهور بين الجمهور
انه يجب ان يكون اختياريا وعليه بناء تقييد
المص الجميل بالاختيارى واما الامر الخامس اعنى ذكر
ما يدل على اتصاف المحمود بالمحمود به اشتهر بين
الجمهور انه لا بد ان يكون بجارحة اللسان وهو الذى
ينادى عليه كلام المص وكلام الكشاف فيقتضى
ان من ليس له الجارحة لا يمكن صدور الحمد منه مع
ان ظاهر القران والحديث يشهد بثبوت الحمد وصدوره
من الله ويمكن الجواب بانه لما ثبت من الثقاة التنصيص
على اعتبار الآلة علم ان ما فى الكتاب والحديث
ماول مصروف عن الظاهر فقوله تعالى الحمد لله اخبار
باستحقاق الحمد او رجوع المحامد او امر بالحمد مثلا
وقيل ان ما صدر من الله حمد شرعى والقول الاولى
ان يقال ان ذلك فى حمد العباد فقط ومنهم من قال

بان التقييد بالالة مساهلة اما بانه خرج مخرج
الغالب او اريد بالالة ماسوى الجنان والاركان
والتعبير بالالة لانها الغالب ولا يرد عليه انه يلزم
دخول ما بالجنان والاركان فيه لان المراد ان الحمد
هو الاتيان بما يدل على الاتصاف على وجه يكون ذلك
الوجه غالبا باللسان بان يكون من جنس القول
اى من شانه ان يتلفظ به ولو لم يكن مانع قوله على
الجميل كلمة على بمعنى اللام كما فى قوله تعالى ولتكبروا
الله على ما هداكم لما سمعت آنفا من ان هذا القول
اشارة الى العلة الغائية وهى والغرض واحد بالذات
وان اختلفا بالاعتبار والغرض باعث للاقدام على
الفعل والنحاة يسمون هذا الباعث بالمفعول له الذى
فعل لاجله فعل فكانت كلمة على واقعة فى موقع اللام
دفعا لايهام المحمود اذ لو ذكر بدل المحمود عليه المحمود
له لتوهم ان المراد منه المحمود ولو فى بادى الراى

الراى فكانت بمعناه ومجئ بعض الحروف بمعنى
بعض شايع بل مطرد عند الكوفيين وصرح ابن
هشام فى مغنى اللبيب بانه اقل تكلفا من مذهب
البصريين كما مر وايضا مر عن الاسفرائنى ان نحو اسم
الفاعل له موصوف مقدرا ومذكورا فالجميل
له موصوف مقدر وذلك المقدر اما الامر او الفعل
يؤيد الاول ماذكروا من ان المحمود عليه
اعم من الفواضل السارية والفضائل الغير السارية
ولذا قدره المحشى عصام على قوله الاختيارى ولكن
الاولى تقديره هنا لانه اقدم ولان اشتقاق الجميل
ذاتى وحقيقى واشتقاق الاختيارى عرضى جاء
من لحوق ياء النسبة وحكمى ويؤيد الثانى قول السيد
السند فى شرح قول الزمخشرى من نعمة اى انعام بنعمة
وقول المحقق التفتازانى ان الجميل صفة الفعل فمعنى
النعمة الانعام بها وتبعه سائر الشراح وارباب الحواشى

فهو كالصريح في ان هذا القسم من الحمد يكون
على الانعام حقيقة دون النعمة فان قيل هذا ينافي
ما في المطول من ان الحمد على الانعام امكن من الحمد
على النعمة فانه يدل على جواز الحمد على غير ما هو فعل
فان ذوات النعم لا تعد افعالاً واجيب بانه لا شبهة
في ان المحمود عليه في هذا القسم من الحمد اعني الحمد
على الفواضل والنعم السارية الواصلة الى الحامد
يجب ان يكون امرا في المحمود فالحمد على النعمة
لذاتها غير معقول بل لا بد من ملاحظة تعلقها
بالمحمود بالصدور وح يرجع الى الانعام فالحمد
على النعمة لاجل انعام المحمود بتلك النعمة وايصالها
الى الحامد واما الحمد على الانعام فهو لذاته فلذا
كان الحمد على الانعام امكن فالذي يلزم مما في
المطول ان الحاصل من الفعل قد يجعل بمنزلة الفعل
فيحمد عليه لكن لا لذاته بل من حيث حصوله من الفعل

من الفعل فالمحمود عليه الفعل او ما هو بمنزلة
الفعل ويؤيد هذا الكلام ما قاله الفاضل محي الدين
في الحاشية المعروفة من ان المراد من الشجاعة
المحمود عليها هو الاقدام على المهالك لا ما هو من
مباديه من الملكة الغير الاختيارية وما قاله
الفاضل الاسفرائني في قوله الاختياري من ان المراد
منه الامر الجميل الذي يكون المحمود مختارا فيه
ويكون حاصلا باختياره وغير النعمة من الفضائل
الآتي في قول المص وغيرها يمكن حمله على هذا وعلى
هذا يكون الفرق بين الفواضل والفضائل بالسراية
الى الحامد في الاول دون الثاني ثم لا يخفى عليك
انه قد تقرر في الميزان وجوب تطبيق المعرف
بالكسر على المعرف بالفتح فان اريد بالحمد المعنى المصدري
نفسه او المبني للفاعل او المفعول اريد بالثناء ذلك
المعنى حتى يحصل التطبيق المذكور ونظير ما ذكره

الفاضل میر زاجان فی قول شارح حکمة العین
الحکمة استکمال النفس الانسانیة الخ الاختیاری
ای المنسوب الی الفاعل المختار وهو الذی ان شاء
فعل وان لم یشا لم یفعل لکنه اذا استعمل فی الله
کما قولهم الله قادر فاعل مختار کان معناه عند
المتکلمین انه یصح منه الفعل والترک واما عند
الحکماء فمعناه ان شاء فعل وان لم یشاء لم یفعل
ووافقهم المتکلمون فی هذا المعنی الا ان الحکماء ذهبوا
الی ان مقدم الشرطیة الاولی دائم الوقوع بالنسبة
الی وجود العالم ومقدم الشرطیة الثانیة دائم
اللاوقوع بالنسبة الی وجود العالم ولما کان
ظاهر هذا الکلام منافیا للاختیار التجؤا الی القول
بان دوام الفعل وامتناع الترک بسبب الغیر وهو علمه
بان الترک نقص لاینافی الاختیار کما ان العاقل مادام
عاقلا یغمض عینه کلما قرب ابرة من عینه بقصد الغمز

الغمز فیها من غیر تخلف مع انه انما یغمضها بالاختیار
وامتناع ترک الاغماض بسبب کونه عالما بضرر الترک
لاینافی الاختیار علی ما صرح به الدوانی اخذا من
کلام السید السند فی شرح المواقف وههنا
ان ارید بالاختیاری ما یکون صادرا من فاعل
مختار بناء علی کونه هو المتبادر ووجوب
حمل الالفاظ الواقعة فی التعریفات علی معانیها
المتبادرة ینتقض التعریف جمعا بحمده تعالی علی صفاته
الذاتیة کالعلم والقدرة وغیرهما فانها لکونها
من مقتضیات ذاته تعالی لایطلق علیها الاختیاری
بالمعنی المذکور قال العلامة الدوانی فی شرح العقائد
العضدیة ایجادها بالاختیار غیر متصور لما اشتهر
بینهم من ان المسبوق بالارادة حادث والحادث لا
یقوم بذاته تعالی مع انه یحمد علیها کما یدل علیه
ما نقل عن الامام الثعلبی من انه یحمد علیها ومن افراد

المحدود فقال المحشي عصام الدين واجيب بانه
لتنزيل تلك الصفات منزلة الاختياري لاستقلال
الذات فيها ثم قال وهو اي الجواب اما تعميم للاختياري
على وجه يشمل الاختياري تنزيلا اي الاختياري التنزيلي
وذلك بان يقال في قولك الحمد على قدرته تعالى
ان القدرة لكونها مما يستقل فيها ذاته تعالى كما يستقل
في الخلق والايجاد او لكونها مبادي الخلق نزلت منزلة
الخلق فذكرت في موضعه بان جعلت محمودا
عليه والى هذا يشير كلامه في حاشية س ح
الكافية حيث قال فيه او لان المحمود عليه ليس
بمحمود عليه حقيقة بل جعل محمودا عليه تجوزا
والمحمود عليه هو امر اخر انتهى وذلك الامر
في مثالنا ما يترتب على القدرة من نحو الايجاد فحاصل
الجواب على هذا تسليم وقوع الحمد على الصفات
الذاتية وتعميم الاختياري الواقع في التعريف بحيث

بحيث يشمل الاختياري التنزيلي الحكمي ايضا ليشمل
التعريف جميع الافراد او منع لوقوع الحمد على الصفات
الذاتية بل اطلاق الحمد فيه تجوز اي لا نسلم وقوع
الحمد في مقابلة الصفات المذكورة وكونها محمودا
عليها بناء على ما ذكره بعض المفسرين من ان الحمد يختص
بالفعل لانه يجوز المدح على صفات ذات الله
كالعلم وعلى صفات فعله كالخلق ولا يجوز الحمد
الا على صفات الفعل بل انما يحمد بها وقد مر ان
المحمود له لا يجب ان يكون اختياريا والثناء عليها
اي على الصفات الذاتية مدح لا حمد واستعمال
الحمد فيه مجاز مرسل من ذكر الخاص الذي هو الحمد
وارادة العام الذي هو المدح فعدم شمول تعريف
الحمد له لا يقدح في جامعية التعريف بل شموله له
قادح في مانعيته لعدم كونه من افراد المحدود بالحقيقة
وان اريد به ما يكون لفاعل مختار اعم من ان يكون

صادرا عنه بالاختيار او كيفية قائمة به ولو بلا
اختيار لم يرد النقض المذكور لكنه يكون حملا
للفظ على خلاف معناه المتبادر قوله من نعمة
اى من نعام بنعمة واصلة الى الحامد ففى هذه الصورة
يجمع الحمد والشكر والمدح فهو بيان لاحد قسمى الجميل
الاختيارى قوله او غيرها بيان للقسم الاخر له بان
يحمد شخص على ذكائه وحلمه وهذا القسم من الحمد
يجامع المدح ويفارق الشكر ومادة افتراق المدح
الثناء على صباحة الخد ورشاقة القد وبالجملة
الغرض من هذا البيان والتعميم دفع توهم عدم
شمول الحد لكلا قسمى الحمد اعنى ما كان على النعمة الواصلة
الى الحامد وما كان على غير النعمة من الفضايل فكلمة
او لتقسيم المحدود لا لتقسيم الحد ولا للشك والتشكيك
وعلامته ذلك كون الانفصال لمنع الخلو دون الجمع
وههنا كذلك لجواز ان يكون لشئ واحد اسباب

اسباب عديدة بان يحمد شخص على احسانه و
شجاعته وشمول القسمين لفظ من الفاظ الحد اعنى
الثناء فى مثالنا وبهذا تبين ان او اولى من الواو
الواصلة لبعد هذا عن ايهام اشتراط القبيلتين
فى الحمد وان اردت تحقيق القيود فاعلم ان الثناء
شامل للثلثة بل لو قيل بشموله للاستهزاء فى
مثل ذق انك انت العزيز الكريم لم يبعد فقوله
الاختيارى للاحتراز عن المدح وقوله او غيرها
للاحتراز عن الشكر ولادخال الثناء على الفضايل
فى التعريف هذا كله واضح وانما الاختلاف والاشكال
فيما يخرج الاستهزاء فالذى يدل عليه كلام ابن
الصدر ان خروجه عن التعريف بالثناء حيث قال
ان المص ترك فى تعريف الحمد قيدين شاع اعتبارهما
فيه احدهما المحمود به والثانى كونه على جهة التعظيم
احترازا عن الاستهزاء فالشايع فى تعريفه هو الوصف

بالجميل على الجميل الاختياري على جهة التعظيم ووجه
تركه لهما انه اخذ الثناء بدلا لوصف والثناء يدل
عليهما انتهى كلامه وبلايه كلام المحشي
خسر وحيث قال ان الحمد يقتضي محمودا به خرا اعم
من ان يكون اختياريا اوغيره وبه يمتاز عن الاستهزاء
ومحمودا عليه اختياريا وبه يمتاز عن المدح اعم
من ان يكون انعاما اوغيره وبه يمتاز عن الشكر ولكن
يرد عليه انه لوكفى ذلك في اخراج الاستهزاء لكفى
فيه الوصف بالجميل في التعريف الشايع من غير حاجة
الى قيد على جهة التعظيم بل الاولى منه ان يقال
ان اخراج الاستهزاء بقوله على الجميل الاختياري
فانه لكونه امرا جميلا اختياريا باعثا على اتيان الحامد
بالمحمود به واظهاره صفة كماله الذي هو التعظيم
يمكن الاشارة به الى قيد التعظيم والاكتفاء به عنه
بل يرجحه ما قاله السيد الصفوي انه ذكر كثيرون

كثيرون ان تقييد المحمود عليه بالجميل يغني
عن ذكر التعظيم فلذا حذفه بعضهم والاوجه ان
الحذف للاعتماد على الشهرة مع هذه الاشارة وفي
بعض حواشي مختصر التلخيص ان كان التعريف للغوي
فالتعظيم الظاهري غير معتبر فيه فضلا عن قصده
وان كان الحمد العرفي فكذلك ايضا لان مدح الاكابر
يعد حمدا عرفا وان لم يكن للحامد تعظيم ولولا مخالفة
هذا لما نقله الثقاة من وجوب التعظيم في الحمد اللغوي
لكان حسنا ثم فسر الحمد بما يخرج عنه المدح والشكر
وكان كل منهما قريبا منه في المعنى وقرينا له في
الاستعمال فكان مظنة ان يقع في ذهن السامع انهما
ما ذا اهل هما بهذا المعنى او شيئان اخران يقربان منه
ناسب ان يفسرا ايضا على وجه يتبين منه ان النسبة
بين المفهومات الثلثة على اي وجه من الوجوه الاربعة
التي لابد من واحد منها بين كل مفهومين ازالة لذلك

التردد واعلاما بان ذكرهما ليس خروجا عن الصدد
ولينبه ببيان معنى المدح والشكر والحمد واخذ
الاختيار فيه على ان وجه ايثار الحمد في النظم
الكريم عليهما هو الدلالة على انه فاعل مختار لا موجب
مستحق للثناء بلا مقابلة انعام فبالانعام اولى
ثم لما كان المدح اقرب اليه من الشكر اما لفظا فلا
تحادهما في الحروف الاصول واما معنى فلان مادة
الافتراق في الحمد والمدح من احد الطرفين اعني المدح
فكل حمد مدح من غير عكس وفي الحمد والشكر من الطرفين
وما يكون الافتراق فيه اكثر لا محالة يكون ابعد
ولان كثيرا من العلماء ذهبوا الى ترادفهما منهم
صاحب الكشاف كما ياتي قدمه على الشكر فقال
والمدح هو الثناء قد مر انه مختص باللسان وبالخير
وهو من الاسماء الواقعة موقع المصادر وقال الراغب
هو ما يذكر من محاسن الناس فيثنى حالا فحالا ذكره

ذكره والمراد مطلق التكرير والمعنى هو الثناء
على احد على الجميل اي لاجل وليس المراد ذكر محاسن
الجميل كما يوهمه قوله اثنيت عليك وقوله عليه
الصلوة والسلام انت كما اثنيت على نفسك فانه
بعيد مطلقا اي سواء كان ذلك الجميل اختياريا
بقسميه اعني الفواضل والفضائل وح كان متحدا مع
الحمد او غيره وح يفارقه وهذا ايضا قسمان احدهما
ما يكون لفاعل مختار لكنه غير صادر عنه باختياره
كالوصف على صباحة الوجه ورشاقة القد والاخر ما لا يكون لفاعل مختار فضلا عن ان يكون
باختياره كما في وصف اللؤلؤ على صفائه فالنسبة
بين الحمد والمدح على راي المص العموم والخصوص المطلق
فان المدح وان كان يشارك الحمد في خصوص المورد
كما يدل عليه تعريفه بالثناء المختص باللسان
وفي اصل عموم المتعلق لكنه يفارقه في غير الاختياري

فمتعلقه اعم من متعلق الحمد الاعم من متعلق الشكر
وبهذه الاعمية يتحقق مادة افتراقه منه من الحمد واما
بين المدح والشكر بل بين الثلثة فسيتعرض له المص
ولم يتعرض لهذا لكونه اظهر تقول حمدت زيدا على
علمه وكرمه لا يخفى عليك انه على المعنى الثاني
للاختياري لا اشكال في التمثيل بالعلم والكرم للجميل
الاختياري لانه لا شبهة في انهما للفاعل المختار
واما على المعنى الاول له كما هو المتبادر فكذلك
ان اريد بالعلم نحو التصديق بالمسائل كما هو احد
معانيه الاربعة المشهورة وبالكرم نحو الاعطا و
بذل المال وان اريد بهما ما هو مبدء ذلك من الملكة
ففي كونهما اختياريا بالمعنى المتبادر خفاء فالتمثيل
بهما للاشارة الى ان الجميل لا يجب ان يكون نفسه
اختياريا بل يكفي ان يكون طريقه وسبب تحصيله
اختياريا كالتعلم والتعليم في الاول او يكون آثاره

اثاره وثمرته اختياريا كالاعطاء والبذل في الثاني
صرح بذلك ارباب الحواشي وايضا قد سمعت عن السيد
السند ان العرف يعد الكيفيات القائمة بالمحمود
فعلا اختياريا ولعل ذلك لما سمعت وايضا المناقشة
في المثال ليس من داب المحصلين بل يكفي فيه الفرض
والتقدير الا ان يقال انه ليس لمجرد التمثيل بل المقصد
الاصلي منه اثبات ما ادعاه من اعمية المدح واثبات
مادة الافتراق له بالشاهد ولذا قال ولا تقول حمدته
على حسنه بل تقول مدحته على حسنه ولو قال كما
تقول مدحته على علمه وكرمه لتحقق اعمية المدح
واندفع توهم التباين وما اورده المحشي عصام الدين
من ان هذا بيان لكون المدح هو الثناء على الجميل
المطلق والحمد هو الثناء على الجميل الاختياري وهو
لا يثبت الاول اذ لم يبين اي بعد بل الاضرابية انه
يقال مدحت زيدا على علمه وكرمه كما يقال حمدت

الخ حتى يتبين كون المدح اعم من حيث انه يذكر في
مقابلة الاختياري وغير الاختياري وجعله لمجرد
اثبات الثاني يرد عليه انه لو كان كذلك لذكره قبل
تعريف المدح ويا باه ايضا قوله بل مدحته فانه
ح يكون زايدا عن المقصد واجاب عنه المحشي عصام الدين
بقوله الا ان يقال قوله بل مدحته يستدعي معرفة
المدح وحاصل جوابه انه بيان للمجموع وعدم التبين
والتعرض بانه يقال مدحت زيدا على علمه وكرمه لكون
حال المدح معروفا غير محتاج الى البيان بقرينة بل
مدحته والاولى ان يقال ان عدم التعرض لذلك و
اقتصاره على قوله بل مدحته على حسنه لان المتنازع
فيه بين المص وصاحب الكشاف فاثبته المص ونفاه
صاحب الكشاف كما هو صريح كلامه في الفايق وظاهر
كلامه ههنا كما مر انفا وح لا يرد عليه اعتراض العصام
لكن بقي الكلام في اثبات المثال المذكور اعني مدحته

مدحته على حسنه لما ادعاه فانه انما يثبته اذا
صدر ذلك عمن يوثق بكلامه وصدر عنه ايضا
التصريح بعدم جواز حمدته على حسنه كما يدل عليه
ما ذكره قدس سره من ان المدح ايضا اى كالحمد
مخصوص عنده بالاختياري وانما ترك قيد الاختيار
في تفسير معنى الحمد اما اعتمادا على الامثلة فانها
اختيارية واما لانه اراد الفعل الجميل واما اذا لم
يصدر عنه ذلك او صدر عنه ولكن جوز ولحمدته
على حسنه ايضا كالمدح فلا يثبت به اعميته المدح كما
هو مدعى المص والقول بانه ناف لا مدع لا يسمن ولا
يغني من جوع وقيل القايل صاحب الكشاف ونسبه
الدميري الى الطبري والثعلبي هما اى الحمد والمدح
اخوان الظه انه اريد من الاخوة الترادف كما صرح
به السيد الشريف في حاشية الكشاف فوجب احد
الامرين اما ذكر الاختياري في تعريف المدح كما هو

المناسب بما ذكره صاحب الكشاف في تفسير قوله
تعالى ولكن الله حبب اليكم الايمان من ان المدح لا
يكون بفعل الغير ويا ولا التمدح بالجمال وحسن الوجه
فرع عليه السيدُ الشريف قوله فالمدح ايضا عنده
مخصوص بالاختيارى كما مر آنفا وأما ترك الاختيار
في تعريف الحمد لكنه بعيد مخالف لهذا التفريع الذي
ذكره قدس سره ولما صرح به صاحب الكشف ويناول
الكشاف التمدح بالجمال اذ لا قائل بالعكس اي يكون
الحمد على غير الاختياري وكون المدح على الاختياري
وأما ما ذكره الفاضل عبد الرحمن في قول المحشي الاسفرائني
وحمل قوله اخوان على الترادف ولم يلتفت الى احتمال
التلاقي بالاشتقاق من قوله كما التفت التفتازاني
ان اراد بالالتفات حمل الاخوة على الاشتقاق فليس بشيء
لانه بريء عن هذا الحمل ايضا كيف لا وقد صرح في
حاشية الكشاف بان المراد من الاخوة الترادف فقال

فيها الشايع في كتبه ان يريد بكون اللفظين
اخوين ان يكون بينهما اشتقاق كبير بان يشتركا
في الحروف الاصول من غير ترتيب كالحمد والمدح او
اكبر بان يشتركا في اكثر الحروف كالفلق والفلج
مع اتحاد في المعنى او تناسب فمجرد كون الحمد والمدح
اخوين لا يدل على ترادفهما لكن سوق كلام الكشاف
هنا وصريح كلام الفايق يدل عليه ولهذا جعل
نقيضه الذم انتهى يريد ان الشايع كون الذم نقيض المدح
لا الحمد فلو لم يكونا واحدا في نفس الامر لما جاز جعله
نقيض الحمد والتالي باطل لتصريح الكشاف والمص بكونه
نقيض الحمد والمقدم وهو عدم كونهما واحدا مثله
فثبت كونهما واحدا والا لزم ارتفاع النقيضين وغاية
الفرق بين كلام العلامتين هو ان التفتازاني جعل
سوق كلامه في الكشاف وصريح كلامه في الفايق
دليلا على الترادف والجرجاني جعل كلام الفايق وجعل

نقيض المدح اعني به الذم نقيضا للحمد دليلا عليه لكنه
خبير بأن في جعل كلام الفايق دليلا على الترادف
كما اتفقا عليه نظر لان كلامه فيه هو هذا الحمد
هو المدح والوصف بالجميل وبهذا القدر لا يثبت الترادف
لان اخذ الاعم في تعريف الاخص شايع وثانيا في جعل
نقيض المدح نقيض الحمد دليلا على الترادف او مستلزما
له نظر من وجهين الاول ان يقال انه لا يستلزم الترادف
لان كل ما هو نقيض الاعم فهو نقيض للاخص من غير
عكس الا ترى ان استثناء نقيض التالي الاعم منتج كاستثناء
عين المقدم واستثناء نقيض المقدم غير منتج كاستثناء
عين التالي وعبارة شارح الشمسية ونقيض الاعم من شيء
مطلقا اخص من نقيض الاخص مطلقا فيجوز ان يقال
ان الذم نقيض المدح وهو اعم من الحمد كما عند المص
لكنه جعل نقيض الحمد لما ذكر كيف لا والمص يدعي
اعمية المدح ومع ذلك جعل نقيض المدح اعني الذم

ط ومحصل كلامه ان الحمد والمدح مشتركان في النقيض وهو الذم وكل مشتركين في النقيض مترادفان فالحمد والمدح مترادفان ومحصل الرد انا لا نسلم كلية الكبرى الا ترى ان الانسان والحيوان مشتركان في النقيض وهو اللاحيوان مع انهما ليسا بمترادفين منه

الذم نقيضا للحمد فلو دل ذلك على الترادف لما جاز له
دعوى الاعمية وهذا الكلام بعينه يرد ما سيذكره
المحشي عصام الدين من ان اشتهار كون الذم نقيضا
للمدح يمنع الحكم بكونه اعم من الحمد فانه لا تمنعه كما
ستراه ان شاء الله تعالى عن قريب تامل تعرف ولا
تعتسف والعجب من اتفاق هؤلاء المهرة والفحول على
هذه العثرة والذهول والثاني مشهور وهو ان يقال
ان نقيض المدح الهجو لا الذم فجعل الذم نقيضا للحمد
لا يدل على الترادف ولا يستلزم الاتحاد واجاب عنه
السيد الشريف بان المدح يطلق على الثناء الخاص اي
الوصف بالجميل ويقابله الذم وقد يخص بعد المآثر
والمناقب ويقابله الهجو وعد المثالب والكلام في المعنى
الاول فيكون المدح مشتركا بين معنيين وترادف الحمد
باعتبار احدهما وهو المعنى الاول ثم لا يخفى ان لفظي
الحمد والمدح كما تقاربا بل اتحدا معنى كذلك تقاربا

لفظا وتشابها وكانه للايماء الى هذه المشابهة
اللفظية اختار صاحب الكشاف الاخوة على الترادف
فظهر بهذا ضعف ما قاله الفاضل الطيبي في حاشية
الكشاف من ان المراد بالاخوين المتشابهان لا المترادفان
لان الاخ يستعمل في المشابهة فان هذا القدر من المشابهة
كافية في صحة التعبير بالاخ ولا دليل له على اختصاص
المشابهة بالمعنى والشكر اللغوى له تعريفان متغايران
كلاهما تعريف رسمي لان الماهية الواحدة لا يحد بحدين
حقيقيين لاستلزامه لتعدد ماهية شئ واحد وهو
محال صرح به المحقق الدوانى في اواخر بحث الحدوث
وغيره احدهما فعل ينبئ عن تعظيم المنعم بسبب كونه
منعما والاخر ما ذكره المص بقوله مقابلة النعمة اى
مكافاتها ومجازاتها وهو من اضافة المصدر الى المفعول
والفاعل محذوف اى مقابلة المنعم عليه النعمة اى انعام
المنعم فاللام في النعمة عوض عن المضاف اليه والنعمة

والنعمة بمعنى الانعام كما مر في تعريف الحمد من انه
مجاز في اللغة او في الاعراب كما في قوله تعالى وجاء
ربك اى امر ربك قال المحقق التفتازانى في شرح
التلخيص ان الكلمة كما توصف بالمجاز لنقلها عن معناها
الاصلى كذلك توصف به لنقلها عن اعرابها
الاصلى الى غيره وظاهر عبارة المفتاح ان الموصوف
بهذا النوع من المجاز هو الاعراب وهذا ظاهر في
الحذف كالنصب في القرية والرفع في ربك لانه
قد نقل عن محله اعنى المضاف الى المضاف اليه وهو
ربك والتقدير جاء امر ربك فالشكر مختص بالفواضل
ليس له متعلق سواها ومورده عام واليه اشار
المص بقوله قولا اى بالقول الجميل فهو منصوب على
نزع الخافض او من جهة القول فهو تمييز وقيل خبر
كان المقدر اى سواء كان قولا الخ وفي هذه الصورة
يجتمع الحمد والشكر ومادة افتراق الحمد هو الثناء

باللسان في مقابلة الفضايل واما مادة افتراق
الشكر فهي ما اشار اليه المص بقوله وعملا الموجود
في النسخ التي رايناها الواو الواصلة وقول المحشي
عصام الدين الاولى او الفاصلة لئلا يتوهم كون
الشكر مجموع الثلثة لا كل واحد مبني عليه واراد
من العمل عمل ما عدا اللسان من الجوارح وقوله عملا
مثل قولا في الاعراب والقيد بالجميل وكذا قوله
اعتقادا اذ به يخرج الكفران عن تعريف الشكر
فيتم منعا وقدم القول عليهما لما سيذكره المص من
انه لكونه ادل على النعمة راس الشكر فالاولى ان يجعل
راسا في الذكر وجعل العمل بينهما لانه دون ما باللسان
وفوق ما بالقلب فينبغي ان يتوسط ذكره بينهما كتوسطه
في الواقع فتاخير الاعتقاد عنهما لكونه دونهما لوجود
الخفاء فيه كما سيصرح به المص ولانه الموافق
لما في البيت الآتي ولما فيه من الخلاف في كونه

كونه موردا للشكر قال الفاضل ابن الكمال
واما الجنان فليس بمورد له بل هو شرط لكون القول
شكرا ولا دلالة في قول الشاعر افادتكم النعماء الخ
على استقلال كل منها موردا فكان في تاخيره تعريضا
على صاحب الكشاف في تقديمه على الكل حيث قال
وهو بالقلب واللسان والجوارح لكن يمكن ان يقال
انه نظر الى انه لكونه محل الخلاف اهم بالذكر فقدمه
لذلك وكلمة او ان وجدت لمنع الخلو دون الجمع فالشكر
اللغوي يمتنع ان يوجد فيما عدا افعال الموارد الثلثة
ولا يمتنع اجتماعها كما في الثناء باللسان في مقابلة
الاحسان مع موافقة الجنان وبتقسيم المحدود لا الحد
لان لفظا من الفاظ الحد اعني مقابلة النعمة يشمل
الاقسام والشعب الثلث لكنه جعلي لا حقيقي لما مر
من جواز اجتماع الاقسام في الثناء المذكور ولا يجوز
ذلك في الحقيقي ووجه الواو الواصلة هو ان الشكر

اللغوي كلي لا كل كما في الشكر العرفي وكل واحد
من الثلثة جزئي له لا جزء فيحمل التركيب على تقسيم
الكلي الى جزئياته كما في قولك الكلمة اسم وفعل
وحرف اي منقسمة الى هذه الاقسام الثلثة لا على
تقسيم الكل الى الاجزاء كما في قولهم البيت سقف
وجدار فلولا ما ياتي من كلام المص المشعر
بان هذا التعريف تعريف للشكر اللغوي فيحمل على تعريف
الشكر العرفي لكانت هذه النسخة الموجودة اظهر
ويمكن ان تكون للاشارة الى ان الفرد الكامل منه
ما اجتمع فيه الموارد الثلثة مع ملاحظة الموافقة
لكلام البليغ المرموز اليه بقوله قال اي الشاعر
وهو اعرابي جاء الى علي كرم الله وجهه فسئله
فاعطاه درهما فلما استقله ولم يكن معه غير درع
له ناوله اياه فامتدحه بهذا افادتكم الافادة بمعنى
الاعطاء على ما نقله الجوهري عن ابي زيد من انه يقال

يقال افدته المال اعطيته من فاد المال يفيد ثبت
وفادت له فائدة حصلت له فائدة وكذا في
القاموس وعلى هذا يكون معنى الافادة اعطاء
الفائدة التي هي الثابتة والحاصلة والتاء لتانيث
موصوفها او للنقل من مطلق الثبوت الى نحو العلم و
المال والهمزة فيه منقلبة عن الياء التي هي عين
الفعل كما قرر في محله وتانيث الفعل لتانيث
الفاعل وكم مفعول اول لافاد والنعماء بالمد وفتح
النون جمع انعم جمع نعمة على ما يفهم من كلام القاموس
فاعلم ولكن ليس في كلام الجوهري ما يدل على كونه
جمعا حيث قال النعمة اليد والصنيعة والمنة وما
انعم به عليك وكذلك النعمى بالضم فان فتحت النون
مددت وقلت النعماء انتهى فان لم يكن جمعا كان
تانيث الفعل المسند اليه لتانيث الالف الممدودة
قوله مني متعلق بافاد او حال من ثلثة قدم عليها

لنكارتها وقوله ثلثة مفعوله الثاني وقوله
يدي منصوب تقديرا او محلا على انه بدل من
ثلثة بدل البعض من الكل ان قدم الربط على العطف
وبدل الكل من الكل ان قدم العطف على الربط
وكذلك قوله ولساني وكذا قوله والضمير المحجبا
الا انه منصوب لفظا لعدم مانع الاعراب اللفظي
والظه ان هذا القول استشهاد اما على عموم مورد
الشكر فانه لما ادعى عمومه وشموله للاعضاء الثلثة
كما سمعت آنفا في تعريفه وكان ذلك مختلفا فيه
كما مر من ان بعضهم انكر كون الجنان مورد الشكر
اثبت ذلك الدعوى بشاهد من كلام البلغاء وذلك
يشعر ظاهر سياق كلام الكشاف حيث ذكره عقيب
قوله وهو بالقلب واللسان والجوارح وظاهر البيت
اذ ح لا حاجة الى التجوز الاتي في البيت عن ذكر المحل
وارادة الحال ولان معنى افادة النعماء الممدوح الاعضاء

الاعضاء الثلثة المذكورة في البيت كونها موردا
ومحلا لصدور تعظيمه له واما على عموم نفس الشكر
وكونه شاملا لكل من القول والعمل والاعتقاد كما
صرح به المحشي عصام الدين وتابعه على ذلك المحشي
ابن الصدر حيث قال استشهاد على اطلاق لفظ
الشكر على فعال الموارد الثلثة وح يكون في البيت
تجوز بكونه محمولا على ذكر المحل وارادة الحال لكن
اثبات احدهما يستلزم اثبات الاخر وعلى التقديرين
يرد عليه ايضا انه لم يذكر لفظ الشكر في البيت
حتى يدل على ما ذكر من العموم ولهذا جعله العلامة
التفتازاني تقسيم اقسام الشكر وتمثيلها لا للاستشهاد
والاستدلال على ان لفظ الشكر يطلق عليها ولكن
السيد الشريف حمله على ما فيه دفع للايراد واعترض
على التفتازاني فقال استشهاد معنوي على ان الشكر
يطلق على فعال الموارد الثلثة وبيان ذلك انه

جعلها بازاء النعمة جزاء لها وكل ما هو ما هو
جزاء للنعمة عرفا يطلق عليه الشكر لغة ونسبه
الى عدم التنبه لذلك وحاصل كلامه ان البيت
يدل على صغرى القياس المنتج لما هو المطلوب من اطلاق
الشكر على افعال الموارد فكانه قيل كل من افعال
الموارد الثلثة وقع ويقع فى مقابلة النعمة جزاء لها
وكل ما يقع فى مقابلة النعمة جزاء لها يطلق عليه
الشكر لغة فكل من افعال الموارد الثلثة يطلق عليه
الشكر لغة اما الصغرى فمعلومة من هذا البيت
واما الكبرى فمما هو خارج البيت من نحو العرف
واللغة واورد عليه قدس سره بانه على تقدير
كون البيت استشهادا يتوقف الدعوى وهى ههنا
اطلاق الشكر لغة على افعال الموارد الثلثه على
الاستشهاد وقد جعل هذه الدعوى جزء لاثبات
الاستشهاد لانها متحدة مع الكبرى الماخوذة فى

فى اثبات كون البيت استشهادا وهل هذا
الا مصادرة ودور صريح والجواب ان هذه الدعوى
ليست عين الكبرى بل الكبرى لكونها كلية مشتملة
عليها وهى مندرجة تحتها والاحكام تتفاوت بالاجمال
والتفصيل وتختلف باختلاف العنوان وحاصله
ان اثبات الكبرى موقوف على النتيجه الكائنة المعنونة
بعنوان موضوع الكبرى لا بعنوان موضوعها فيلزم
ان يتوقف العلم بالنتيجة بعنوان موضوعها على العلم
بالنتيجة بعنوان موضوع الكبرى مثلا يلزم ان يتوقف
العلم بثبوت الحدوث للعالم من حيث انه معنون بالعالم
على العلم بثبوت الحدوث للعالم من حيث انه معنون
بعنوان المتغير فلا دور لتغاير الجهة فهذا السوال
والجواب لا يختصان بهذا المقام بل يجريان فى
مطلق الشكل الاول الذى هو مرجع جميع الاشكال
والدلايل بل تعريف الدليل لا يصدق الا عليه

علی ما یعلم مما ذکره ابن الحاجب فی مختصر الاصول
ولهذا کتب الشیخ ابو سعید بن ابی الخیر الی الشیخ
الرئیس ایاك وان تعتمد علی مباحث المعقول فان
اجلی البدیهیات الشکل الاول وفیه دور لان
ثبوت النتیجة یتوقف علی کلیة الکبری ولا یصیر
الکبری کلیة الا اذا کان الاکبر صادقا علی
الاصغر لان الاصغر من جملة افراد الموضوع وذلك
لان الکبری الکلیة فی قوة قضایا متعددة بعدد
افراد موضوعها ومن افراده موضوع النتیجة فما لم
یثبت محمول المطه لموضوعها لم یثبت لکل فرد من
افراد موضوع الکبری فاثبات الکبری موقوف
علی اثبات النتیجة فلو اثبت النتیجة بالکبری یلزم
الدور مثلا اثبات قولنا العالم حادث بقولنا
العالم متغیر وکل متغیر حادث انما یتم اذا
اثبت ان العالم حادث لانه فرد من افراد المتغیر

المتغیر فاذا لم یکن حادثا فکیف یتم قولنا وکل
متغیر حادث واجاب الرئیس بان کلیة الکبری
موقوفة علی اندراج الاصغر فی الاکبر وثبوته
للاصغر اجمالا والمقصود من النتیجة ثبوته له تفصیلا
فلا دور ولصعوبة البحث والمقام ما بالیت
بالاطناب وما یوجب التکرار من الکلام واذا
کان الامر ذلك فهو ای الشکر اعم منهما ای
من الحمد والمدح من وجه ای باعتبار المورد
اما اذا کانا اخوین بمعنی مترادفین کما هو رای
الزمخشری ومن تبعه فظه لان الاعم من احد
المترادفین اعم من المترادف الاخر واما اذا کان
المدح اعم من الحمد من حیث کون متعلقه یعم غیر
الاختیاری من الفضایل والفواصل کما هو رای
المص فکذلك لانه وان کان یجامعهما فی الثناء
باللسان فی مقابلة النعمة لکنه یفارقهما فی المورد

و الاختیاری م

الجنانى والاركانى فانه شكر فقط واخص منهما
من وجه اخر وهو اعتبار المتعلق ففى كون
كونه الثنا باللسان فى مقابلة الاحسان يجتمع
الثلثة الحمد والمدح والشكر لكنهما يفارقانه الاول
فى الثناء باللسان على الفضايل والثانى فى الثناء
باللسان على حسن الصورة ولما ورد على ما يفهم
من هذا الكلام من كون النسبة بينه وبينهما العموم
والخصوص من وجه انه مخالف لما يدل عليه الحديث
الآتى وذلك لان اول الحديث اعنى الحمد راس الشكر
يشعر بان الحمد جزء من الشكر كما ان راس الانسان
مثلا جزء منه والنسبة بين الكل والجزء العموم
والخصوص المطلق اما اذا كان عقليا كالحيوان بالنسبة
الى الحيوان الناطق فظه واما اذا كان خارجيا فلانه
متى تحقق الكل تحقق الجزء من غير عكس كلى وقال
المحشى ابن الصدر ان كان الجزء خارجيا فمباين للكل

للكل فكانه حمل النسبة على كونها بحسب الحمل
والصدق كما هو المعروف فى النسب الاربع المعتبرة
بين كل مفهومين مع ان المعروف كون النسبة بين
الكل والجزء بحسب التحقق والوجود كما فى النسبة
بين القضايا وآخره يدل على ان الحمد اعم من الشكر
مطلقا او مساو لانه حكم بانتفاء الشكر عند انتفاء
الحمد ومعلوم انه لا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام
ولا من انتفاء احد الشيئين اللذين بينهما عموم وخصوص
من وجه انتفاء الاخر فلم يبق الا احتمال كون الحمد
اعم من الشكر او مساويا له لان كل واحد من الاعم
والمساوى يلزم من انتفائه انتفاء الاخص والمساوى
الاخر دفعه بقوله ولما كان الحمد قوله من شعب الشكر
جواب لما
اى الكاين من شعبه واقسامه بناء على ما مر من ان
الشكر اقسام ثلثة من حيث المورد فهو صفة للحمد
ونخبر كان اشيع وادل ويحتمل ان يكون خبرا لكان

و قوله اشيع وما بعده خبر بعد خبر ومعنى كون
الحمد اشيع للنعمة انه اكثر اشاعة لها وادل على
مكانها اى وجودها الخفاء الاعتقاد قوله وما
عطف على خفاء اى ولما فى اداب افعال من الداب
مهموز العين بمعنى التعب والاجتهاد وبابه قطع
واما الداب بمعنى الشان والعادة فمجاز وغير مراد
هنا الجوارح مجرور لفظا بانه مضاف اليه للاداب
اضافة المصدر الى مفعوله من الاحتمال اى احتمال
غير الشكر قوله جعل اى الحمد جوابا لما راس الشكر
قوله والعمدة عطف على الراس على سبيل التفسير فيه
اى فى الشكر فالراس فى قوله عليه الصلوة والسلام
الحمد راس الشكر ما شكر الله عبد لم يحمده بمعنى العمدة
فانه الفرد الاقوى من افراده الثلثة فمن لم يحمد بل
شكر الله بالاعتقاد او الجوارح غير اللسان لم يكن شكره
كاملا لما سمعت من الخفاء والاحتمال وبالجملة ان بناء

بناء الورود المذكور على كون الراس فى الحديث
بمعنى نحو العضو المخصوص او الطرف المخصوص وحاصل
دفعه هو ان الراس فيه بمعنى العمدة والرئيس
وهو ايضا من معانيه وان كان مجازا ففى الاساس
فى بيان المعانى المجازية هو راس قومه ورئيسهم
ولما تقرر عند الخواص والعوام بحيث لا ينكره احد
من الانام ان معرفة نقيض الشئ تفيد زيادة معرفة
لذلك الشئ ولذا اشتهر الاشياء تعرف باضدادها
اراد المص التعرض لبيان نقيض الحمد والشكر فقال
والذم نقيض الحمد اعلم ان النقيض والضد لغة بمعنى
واحد وهو المخالف على ما يعلم عند المراجعة الى كتب
اللغة واما فى الاصطلاح فبينهما فرق وهو ان الضدان
اصطلاحا صفتان وجوديتان يتعاقبان فى
موضوع واحد يستحيل اجتماعهما ولا يستحيل ارتفاعهما
كالبياض والسواد واما النقيضان فهما المتقابلان

اللذان يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا ولم
يعتبر التقابل بينهما بالنسبة الى موضوع قابل للامر
الوجودى كما فى العدم والملكة بل اخذ السلب
مقابلا للوجود مطلقا من غير التفات الى الموضوع
القابل له ويسميان ايضا بالمتقابلين بالايجاب والسلب
الواقعين احد الاقسام الاربعة التى هى الضدان
والمتضايفان والمتقابلان بالعدم والملكة والمتقابلان
بالايجاب والسلب الكائنة لمطلق المتقابلين اللذين
لا يجتمعان فى زمان واحد من جهة واحدة فى
شئ واحد على ما صرح به صاحب حكمة العين والهداية
وبالجملة النقيض الاصطلاحى المرموز اليه بالتناقض
احد القضيتين المتخالفتين بالايجاب والسلب بحيث
يقتضى لذاته صدق احديهما وكذب الاخرى وقد
يطلق ايضا على معنى اخر ليس بقضية وهو انه اذا اعتبر
مفهوم فى ذاته ثم ضم اليه حرف السلب كالانسان

كالانسان واللاانسان حصل مفهومان بينهما غاية
التباعد واطلاقه عليه اما على سبيل التجوز او الاشتراك
اللفظى صرح به الفاضل الشهير بقره داود وليس
مراد المص من النقيض فى هذا المقام المعنى الاصطلاحى
اما عدم ارادة النقيض المفرد فلظهور ان الذم امر
وجودى وهو الوصف بالتحقير كالحمد لا عدمى
ونقيض الحمد المصطلح اللاحمد كما يدل عليه كلام
الشيخ الرئيس فى الشفاء حيث قال المتقابلان
بالايجاب والسلب ان لم يحتملا الصدق والكذب
فبسيط كالفرسية واللافرسية والا فمركب كقولنا
زيد كاتب وزيد ليس بكاتب واما عدم ارادة
النقيض الحقيقى الذى لا يكون الا فى القضايا فلظهور
من ذلك ضرورة ان كل واحد من الذم والحمد مفرد
لا قضية فقد تحقق من هذا التحقيق ان مراد المص
من النقيض هو النقيض اللغوى الذى هو الضد والمخالف

واما ما اورده المحشي عصام الدين من ان المشهور
كون الذم نقيضا للمدح فالحكم بكونه نقيضا للحمد
انما يصح على تقدير ترادف الحمد والمدح على ما يشعر به
كلام صاحب الكشاف والترادف خلاف
التحقيق فلا يصح ذلك الحكم فمدفوع بان منافي
العام مناف للخاص فقد تقدم ان كل ما هو نقيض
للاعم فهو نقيض للاخص كما يدل عليه كلام صاحب
الشمسية حيث قال ونقيض الاعم من شيء مطلقا
اخص من نقيض الاخص مطلقا فجعل الذم نقيض
الحمد لذلك وكانه لهذا لم يتعرض لنقيض المدح الذي
هو احد الامور الثلثه التي ذكرها المص ههنا واما
الجواب بان قول المص هما اخوان الى هنا داخل تحت
مقول قيل وحكاية لكلام الكشاف وهو مبني
على الترادف كما قاله المحشي ابن صدر الدين فخلاف
الظاهر جدا كما يعلم للمراجع للمصنف الى كلام صاحب

صاحب الكشاف والمصنف والكفران نقيض الشكر
الكفران كتمان النعمة واخفاؤها والشكر اظهار
النعمة والكشف عنها والتركيب للستر والكفر
والكفران يستعملان في كفران النعمة وترك الايمان
الا انه شاع استعمال الكفران في كتم النعمة والكفر
في ترك الايمان ورفعه اي الحمد بالابتداء وجره
اي الحمد لله تعرض لهذا الاعراب مع كونه ظاهرا لامرين
الاول دفع توهم كون المجرور معمول المصدر وكون
اللام لتقوية العمل كما في قولك يعجبني الحمد لله كما
ذكره قدس سره لكنه ذكر المجرور مع ان الواقع
في كلام التفتازاني الظرف حيث قال تعرض
لذلك لان الظرف من جهة المعنى مفعول المصدر
واللام لتقوية العمل وقد صار مستقرا متعلقا بالمحذوف
اي كائن له مستقر تعريضا عليه فانه ذكر الظرف
الذي هو اسم لمجموع الجار والمجرور مع ان المعمول

على القول المختار هو المجرور وحده لا الجار والمجرور
ولكن لمن نصره ان يقول انه اراد ان يبين حاله السابق
واللاحق فاختار لفظ الظرف لان المستقر المتعلق
بالمحذوف هو المجموع لا المجرور وحده والسيد الشريف
لم ينظر الى حاله اللاحق وحاصل الامر الاول انه
ذكر رفعه بالابتداء مع ظهوره ليتبين ان الظرف
ههنا ليس لغوا متعلقا بالحمد بل مستقر وقع خبراله
لكن يرد عليه ان دفع توهم كون الظرف والمجرور
معمولا للمصدر يحصل بمجرد بيان كون لله خبرا من
غير حاجة الى التعرض لرفع الحمد بالابتداء ويمكن
الجواب عنه بانه توطئة للخبرية وهى تدفع التوهم
المذكور والثانى من الامور التى تعرض للاعراب
لها ليفرع عليه قوله واصله النصب والثالث دفع
توهم كون الحمد مع تقدمه مرفوعا على الفاعلية
للظرف بناء على تجويز عمل الظرف والتقدير لله الحمد

الحمد والرابع دفع توهم رفعه بفعل محذوف
مجهول والتقدير وجد الحمد لله واما التقدير الذى
ذكره المحشى عصام الدين نحمد الحمد لله فليس بجيد
لان الفعل لا يسند الى المفعول المطلق مالم يقيد
بقيد على ما صرح به العارف الجامى والخامس ما
ذكره بعض الافاضل من ان الاولى ان يقال
وجه التعرض لرفعه حالا ونصبه فى الاصل التنبيه
على ان الحمد لكون المقام مقامه يستحق التقديم على
الله باعتبار الحال والاصل وانا اقول معنى قوله
المص رفعه بالابتداء انه اى الرفع بسبب عامل
معنوى هو الابتداء وهو تجريد المبتدء عن العوامل
اللفظية ليسند اليه شئ كما هو شان القسم الاول
من المبتدء على عكس القسم الثانى منه وكون الابتداء
عاملا فى المبتدء بل فى الخبر رافعا لهما هو المذهب
المنصور الذى عليه البصريون والجمهور وقال

اخرون الابتداء عامل فى المبتدء والمبتدء عامل
فى الخبر وقال اخرون كل من المبتدء والخبر عامل فى
الاخر فلقائل ان يقول ان ههنا شيئين الاول
كون الحمد مرفوعا والثانى كون رفعه بالابتداء
والظاهر الغنى عن التعرض هو الاول دون الثانى وما
تعرض له المص هو الثانى دون الاول يرشدك الى
الفرق بين العبارتين الرجوع الى مبحث هل البسيطة
والمركبة فالاول من قبيل البسيطة والثانى من قبل
المركبة قوله واصله عطف على قوله رفعه المعطوف
على قوله هو الثناء او عليه على اختلاف فى العطف
على الاقرب او الابعد اى اصل الحمد ليكون على وتيرة
اخويه اعنى رفعه وخبره فى كون الضمير فى الاقوال
الثلثه عايدا الى الحمد ولا يكون تفكيك للضمير النصب
والمعنى ان الحمد كان فى اصله وقبل التغير الى الرفع
المعدول اليه منصوبا او ان الاصل فيه كونه منصوبا

منصوبا او ان اعرابه الاصلى النصب لما ستسمع من
قول المص وهو من المصادر الخ عدل الى الرفع لما سيذكره
المص من حديث الثبات والدوام او اصل الرفع لكونه
اقرب ولعدم الاحتياج ح الى التاويل فى النصب
وامر التفكيك سهل والمعنى ح ان هذا الرفع متغير
عن النصب ومعدول اليه منه كقولك اصل
قال قول وان ذكروا ان امثال ذلك ليس
على الحقيقة بل لمناسبات ذكرى بعد الوقوع للضبط
والربط واطلاق الاصل على الحالة المعدول عنها
والصفة الاولى وهو فى اللغة ما يبنى عليه غيره
كما فسره به ابو الحسين البصرى وفسره الامام فى
المحصول والمنتخب بالمحتاج اليه والامدى فى الاحكام
ومنتهى السؤل بما يستند تحقق الشئ اليه وصاحب
القاموس باسفل الشئ وبعضهم بمنشاء الشئ بناء
على ان الصفة المعدول اليها اعنى الرفع لما كانت حاصلة

بعدها متراخية عنها كانت كانها اصل اى مبنى و
منشاء لها ومحتاج اليها لها ويستند تحققها اليها
وللاصل معان اخر اصطلاحيه اولى المتنافيين
مالم يعارضه معارض ويقرب منه تفسير العارف
الجامى قول ابن الحاجب والاصل فى الفاعل ان يلى
الفعل بما ينبغى ان يكون الفاعل عليه ان لم يمنع
مانع والراجح كما فى قولك الاصل الحقيقة والدليل
كما فى قولهم الاصل فى هذه المسئلة الكتاب والقاعدة
المستمرة كقولهم اباحة الميتة على خلاف الاصل
والصورة المقيس عليها ذكره الاسنوى فى شرح منهاج
الوصول الى علم الاصول والمحقق عضد الملة والدين
فى شرح مختصر المنتهى فكما جاز ارادة المعانى فى
اللغوية جاز ارادة اكثر المعانى الاصطلاحيه بان
يقال مثلا معنى قوله واصله النصب ان الاولى
وما ينبغى ان يكون الحمد عليه من الاعراب النصب

النصب او ما ينبغى ان يكون الحمد متصفا به من الحركات
النصب لما ستسمع لكن الاصالة والاولوية مشروطة
بعدم المانع والمعارض وههنا معارض وهو ما
سيذكره المص من وجه العدول فلا يرد عليه ان
النصب مع قطع النظر عن كونه قراءة شاذة خالـ
عما يذكره من الدلالة على الدوام والثبات
فكيف يكون اولى هذا وقال السيد السند فى وجه
كون اصله النصب المصادر واحداث متعلقه بمحالها
كانها تقتضى ان يدل على نسبتها اليها والاصل فى
بيان النسب والتعلقات هو الافعال فهذه مناسبة
تستدعى ان يلاحظ مع المصادر افعالها الناصبة
وقد تايدت هذه المناسبة فى مصادر مخصوصة
بكثرة استعمالها منصوبة بافعال مضمرة فلذلك حكم
بان اصله النصب وايده بانه قراءة بعضهم انتهى
كلامه وهو ماخوذ من كلام التفتازانى حيث

قال في توجيه ذلك لان الشايع في نسبة المصادر
الى الفاعل او المفعول هو الجملة الفعلية سيما وقد
شاع استعمال هذه المصادر منصوبة باضمار افعالها
لكنه قدس سره عبر عن الفاعل والمفعول بالمحاك
وبينه الفاضل ميرزاجان في حاشية شرح التلخيص
بان المصدر في الاكثر منصوب على انه مفعول
مطلق لفعل مذكور او مقدر لان العامل اللفظي
وخصوصا الفعل اقوى في العمل من العامل المعنوى
الذى هو التجرد او الابتداء الملازم للرفع وان شئت
قلت انه اذا كان الحمد منصوبا كانت الجملة فعلية
وهى اصل الجمل فكذا النصب المشعر بها وكما ايده
بقراءة البعض ايده للاصل ايضا عما ياتى من قوله وهو من
المصادر التى الخ فكان المناسب ذكره هنا كما في
الكشاف لكنه اخره وفصل بينهما بما هو من تتمة النا
ومرتبط به اشد ارتباط لئلا يتوهم ان معنى اصالة

اصالة النصب كثرة استعمال المصدر منصوبا
بفعل مضمر وتبقراءة ذلك البعض ايضا فقال وقد
قرء به اى بالنصب فقرء الحمدَ لله بفتح الدال على
الاصل وهذه القراءة منسوبة الى هارون بن موسى
وشاذة لكن النحاة يستدلون بالشاذ منها وموافقة
لما عليه عامة بنى تميم وكثير من العرب كما نقل
عنهم سيبويه في كتابه فقال من العرب من
ينصب المصادر للالف واللام ومن ذلك الحمدَ
لله وفى شرحه للسيرافى ما حاصله انه اذا دخل
الالف واللام المصدر حسن الابتداء به كما فى الحمدُ
لله والويل لك فاذا نكر ضعف الابتداء به الا ان
يكون مما يدعى اى شاع فى الدعاء نحو سلام
عليكم وخيبةٌ لزيد فانه يجوز فيه النصب
والرفع ويجرى مجرى المنصوب فى حسنه وان كان
الابتداء بنكرة ثم النصب فى هذه القراءة على انه

مفعول مطلق لفعل محذوف تقديره نحمد بنون
الجماعة لا التعظيم اما الاول فلانه مقول على السنة
العباد ومناسب لقوله تعالى نعبد ونستعين
واما الثاني فلعدم مناسبته لمقام العبادة المقتضي
لغاية الخضوع والتذلل لا على انه مفعول به بتقدير
اقرء واوان جوزه بعضهم وبالجملة ان الحمد لله كان
في الاصل حمدت الله حمدا فحذف الفعل لدلالة المصدر
عليه وادخل اللام الجارة على المعمول وقدم الحمد
وعرف باللام فصار الحمدَ لله بفتح الدال على النصب
بالفعل المحذوف ثم عدل من النصب الى الرفع ولما كان
لقائل ان يقول اذا كان الاصل النصب فلم عدل
عن ذلك الاصل وهو خلاف ما عليه اهل النقل والعقل
اشار الى جوابه بقوله وانما عدل على بناء المجهول
عنه اي ما عدل عن النصب الى الرفع الا ليدل اي الرفع
او العدول الذي يدل عليه عدل تضمنا يويد الاول

الاول قول الكشاف في قوله تعالى قالوا سلاما
قال سلام رفع السلام الثاني لان الرفع دال على
معنى ثبات السلام لهم والثاني ما ذكره
بعض الافاضل في قول التفتازاني في شرح التلخيص
واصله النصب والعدول الى الرفع للدلالة على الدوام
والثبات من ان في عبارته حيث جعل العدول
الى الجملة الاسمية للدلالة على الدوام والثبات
دون اسمية الجملة دفعا لما يقال قد صرح الشيخ
عبد القاهر بانه لا دلالة في زيد منطلق على اكثر
من ثبوت الانطلاق لزيد وكون المعدول اليه
في كلامي المص والتفتازاني الرفع وفي كلام ذلك
الفاضل الجملة الاسمية غير مضر بل فيه اشارة الى
ان العدول الى الرفع عدول الى الجملة الاسمية بسبب
انقلاب الفعلية اليها ووجه كون تلك العبارة
دافعا ان الشيخ انما نفى الدلالة عن نفس الاسمية

فلا ينافي كون العدول الى الاسمية للدلالة لان
الدال اما نفس العدول والاسمية بانضمام العدول
لكنه ينافي ما سياتي في احوال المسند من ان كونه
اسما لافادة الدوام لاغراض تتعلق بذلك وغاية
ما يقال في دفع المنافاة بين ما سياتي وبين كلام
الشيخ ان يقال ان نفس الاسمية تدل دلالتين
لفظية على مجرد الثبوت كما ذكره الشيخ وعقلية
على الدوام فيما سياتي ونظيره ما ذكره الرضي في
الصفة المشبهة من انها لما لم تدل على التجدد ثبت
الدوام بمقتضى العقل فالشيخ نفى الدلالة اللفظية
على الدوام وفيما سياتي اثبت الدلالة العقلية
عليه صرح به في حواشي شرح التلخيص على عموم الحمد
وثباته اي استقراره كما في الكشاف وههنا احتمالات
اربعة الاول دلالة الرفع على عموم الحمد والثاني
دلالته على ثباته ان لم يكونا واحدا والثالث دلالة

دلالة العدول على عموم الحمد والرابع دلالته على
ثباته اما دلالة الرفع على عموم الحمد فلانه حين
كونه مرفوعا لا يكون في الكلام ما يدل على نسبة
الحمد الى متكلم ولا على وقوعه في زمان من الازمنة
الثلثة وهذا القدر كاف في صحة اطلاق العموم
عليه من غير حاجة الى مقارنة اللام لكن هذا
العموم والشمول بدلي لا دفعي كما قيل اسم الجنس
ما علق على شئ وعلى كل ما اشبهه في الحقيقة بخلاف
النصب فان الحمد حين كونه منصوبا يتقيد ويختص
بفاعل الفعل الناصب له وبزمان من الازمنة
الثلثة الذي هو مدلول تضمني لذلك الفعل الناصب
فان اريد من العموم شمول الحمد لجميع افراده بالفعل
فدلالة الرفع عليه لان الحمد لما رفع وانقطع
عرق الناصب المشعر بالخصوص جاز ان يراد منه
جميع افراده لكن بمقارنة لام الاستغراق وواسطته

كما صرح به المحشي بشيخ زاده وخسرو وابن صدر
الدين ونقل عن سيبويه اذا قلت الحمدُ لله ففيه
من المعنى مثل ما في قولك حمدت الله حمدا الا ان
الذي يرفع يخبر ان الحمد منه ومن جميع الخلق لله
تعالى والذي ينصب يخبر ان الحمد منه لله تعالى
فقد آل معنى المرفوع الى مثل معنى المنصوب وزاد
عليه بان جعل الحمد من فعله وفعل غيره لله عز و
جل والقول بانه اذا قارن اللام النصب ايضا يعم
العموم مجاب عنه بان ذلك عموم حمد المتكلم
والمقصد العموم على الاطلاق وحاصل الجواب انه
وان قوى تجدد كما فعله صاحب الكشاف لكن لا
يدل الا على عموم الافراد الصادرة منا ولا يشمل
الافراد الصادرة من الله بل لا يشمل جميع الافراد
الصادرة منا لجواز ان يكون له تع فرد من كل حامد
فينصرف العموم الى صدور الحمد لا الى عموم نفس الحمد

الحمد واما جعل العموم بمعنى الدوام على ان يكون
الثبات عطف تفسير له فمع كونه خلاف الظاهر
يخدشه خيرية التاسيس من التاكيد لكن قال به
المحشي ابن صدر الدين وايده بقول المص دون تجدده
وحدوثه حيث تعرض للتجدد المقابل للثبات ولم
يتعرض لما يقابل العموم واما دلالته اي الرفع
على ثباته فلان الرفع لما كان دالا على الثبوت مجردا
عن قيد التجدد والحدوث ناسب ان يقصد به
الثبات والدوام بمعونة المقام بخلاف النصب
المستلزم لتقدير الفعل الدال بوضعه على الحدوث
صرح به قدس سره وان شئت قلت انه حين الرفع
ينقلب الجملة الفعلية جملة اسمية لدلالتها على
الثبوت المطلق المجرد عن التجدد صالحة لان يقصد
بها الدوام والثبات بمعونة المقام اذ الاصل في
كل ثابت الدوام مالم يوجد ما يقطعه ولذا

قيل في حواشي التلخيص ان الاسمية تدل دلالتين
لفظية وعقلية كما مروا ما دلالة العدول على العموم
وكذا على الثبات فلان العدول عن الاصل يقتضي
نكتة وكل من العموم والثبات ولو بمقارنة اللام
وواسطة المقام يصلح لان يكون نكتة له فيحمل
عليه واما احتمال ان يكون المقصود من العدول
عن الاصل الذي هو النصب والجملة الفعلية عدم
افادة التجدد لا افادة نقيضه الذي هو الدوام
كما في صورة التوقف عن التكلم او الاخفاء عن
الحاضرين مثلا فاحتمال بعيد لا يمنع الدلالة على
سبيل الظهور الذي هو المقصود في هذا المقام وسلامة
الوجه الاول عن مثل ما يقال من ان مفيد الدوام
والثبات ولو بالقرينة هو الاسمية الصرفة التي
لم يكن خبرها فعلا ولو بالتاويل قد مثّه مع عدم
شهرته وان اجيب بان المختار هنا تقدير اسم الفاعل

الفاعل كما هو مذهب الكوفي وبانه انما يكون الجملة
الاسمية التي خبرها فعل في قوة الفعلية في افادة
التجدد والحدوث اذا كان الفعل صريحا اذ الفرق
بين الفعل الصريح وبين المؤل بالفعل بيّن كما بُيّن
في موضعه قوله دون تجدده اى للحمد الظه ان
يقول دون حصوصه وحدوثه ليكون الخصوص
مقابلا للعموم والحدوث مقابلا للثبات فلعله
ترك مقابل العموم راسا لظهوره والتجدد والحدوث
هنا بمعنى واحد مقابل للثبات بمعنى الاستقرار على
ما في الكشاف فالتجدد بمعنى الحدوث المعتبر في
مطلق الافعال وفي نحو اسم الفاعل فكان قوله
وحدوثه عطف تفسير فائدته دفع توهم كون التجدد
بمعنى التجدد المختص بالمضارع وهو انه كلما انقضى
جزء من اجزاء الزمان الذي هو مدلول الفعل المضارع
حصل في مكانه جزء اخر وهكذا ولذا قالوا المضارع

يدل على الاستمرار التجددى بيانه انه يدل على زمان
من شانه ولوازمه ان ينقضى فيتجدد فدلالته
على الزمان بالتضمن وعلى كل من التقضى والتجدد
بالالتزام وينا سب ان يقصد بالحدث المقارن
له فى الفهم الاستمرار على سبيل التجدد فقد ظهر
بهذا ان مطلق الفعل يدل على التجدد بمعنى الحدوث
والمضارع يدل على زيد من ذلك وهو التجدد الذى
يحصل عقيب الانقضاء المذكور ولا يلزم من الدلالة
على هذا التجدد الزايد دخوله فى مفهوم الفعل
بل يكون دلالة الفعل عليه التزاميه والمدلول
الالتزامى خارج عن المعنى الموضوع له كما قالوا ان
اللفظ لا يدل على كل امر خارج والا لكان كل شئ
دالا على كل شئ ولا على بعض غير مضبوط لعدم
الفهم بل على الخارج اللازم له فظهر ان قوله قدس
سره فى حاشية الكشاف بخلاف النصب المستلزم

المستلزم لتقدير الفعل الدال بوضعه على الحدوث
والتقضى لا يقتضى دخول التقضى فى مفهوم الفعل
كما قاله المحشى ابن صدر الدين حيث قال انه يدل على ان
التقضى داخل فى مفهوم الفعل وضعا تامل انتهى وكانه
لهذا امر بالتامل كيف والدلالة الوضعية لا يقتضى
كون جميع المدلول داخلا فى الموضوع له والا لما وجد
دلالة الالتزام لما مر من ان المدلول الالتزامى خارج
عن الموضوع له دائما غاية الامر وجوب كونه لازما
للموضوع له فى الذهن كما هو المشهور ثم فائدة العدول
لا تنحصر فيما ذكره قال الفاضل ابن الكمال ان
معناه على الرفع ان الحمد لله يستحقه لذاته وعلى النصب
لا دلالة على ذلك وقال المحشى عصام الدين وليجعل
ثبوت الحمد لله مقصودا بالافادة وعمدة فى الكلام
بخلاف اصله وليدل بتغيير الاسلوب على ان الجملة
انشاء اى فى المعنى لا اخبار على ما شاع فيه الاصل

ولعل مراده من هذا القول التعريض على المصنف في
عدوله عن عبارة الكشاف الغير المشعرة بالحصر الى
العبارة المشعرة به مع ان ما يترتب على العدول
غير منحصر فيما ذكره من الدلالة على العموم و
الثبات اللهم الا ان يقال الحصر ادعائي كان
ما عداه بالنسبة اليه كلا قوله وهو من المصادر التي
تنصب بافعال مضمرة في قوة التابيد والتعليل لكون
اصله النصب كما ذكر ولذا ذكره ابن الكمال
في صورته فقال بعد قوله واصله النصب لكونه
من المصادر الخ لانكاد نستعمل معها اي لا نكاد
الافعال نستعمل مع تلك المصادر او بالعكس ومآلهما
واحد وهو وجوب حذف الفعل الناصب لها لكن
اقوالهم في ذلك مضطربة وشروطهم فيه متخالفة
فعبارة الكشاف وهي انه من المصادر التي ينصبها
العرب بافعال مضمرة في معنى الاخبار كقولهم شكرا

شكرا وكفرا وعجبا وما اشبه ذلك ومنها سبحانك
ومعاذ الله ينزلونها منزلة افعالها ويسدون بها
مسدها ولذلك لا يستعملونها اي الافعال معها
اي مع المصادر ويجعلون استعمالها معها كالشريعة
المنسوخة اي كاستعمال الشرع المنسوخ في القبح
مشعرة بان وجوب حذف الفعل الناصب لمثل
حمدا انما هو اذا كان الفعل في معنى الخبر دون الانشا
ولذا قال صاحب الكشف في معنى الاخبار دون
الانشاء ويوافقه في ذلك ابن مالك وفصل عنه
سبحان الله ومعاذ الله لانه في معنى الانشاء و
عبارة الشيخ الرضي وهي يجب حذف الفعل قياسا
والمراد بالقياس ان يكون هناك ضابط كلي يحذف
الفعل حيث حصل ذلك الضابط وهو هنا ذكر
الفاعل او المفعول بعد المصدر مضافا اليه نحو صبغة
الله ووعد الله او بحرف الجر نحو سقيا لك وحمدا لك

مشعرة بان وجوب الحذف انما هو اذا بين فاعله
او مفعوله بالاضافة او باللام فيفهم منه جواز
ذكره فيما عدا ذلك وكلام بعضهم وسياق ظاهر
كلام ابن الحاجب في الكافية وكلام المص هنا مشعر
بوجوب من غير شرط وكلام الآخرين مشعر بعدم
وجوب الحذف وبالجملة الحذف اما واجب سماعي
واما واجب قياسي واما غير واجب والى هذا
الاخير اشار المحشي عصام الدين بقوله وبنه بقوله
لايكاد الخ على ضعف قول من قال لا يجب حذف
عامل الحمد لثبوت حمدت حمدا وان شئت قلت الحذف
اما واجب بشرط الخبرية واما واجب بشرط البيان
واما واجب مطلقا واما غير واجب ولما فرغ من بيان
الحمد تعريفا واعرابا وما يتعلق بهما اراد ان يبين معنى
اللام الداخلة عليه اعني التعريف مشيرا به الى الجواب
ما يمكن ان يقال يكفي في العدول الى الرفع للدلالة المذكورة

المذكورة حمد لله مثل سلام عليكم فلابد
لتعريفه باللام من وجه فقال والتعريف اى
المستفاد من اللام فيه اى الكائن في الحمد
للجنس دون الاستغراق اى قصد تعريف الجنس الذي
هو المسمى ومفهوم اللفظ فقط من غير ان يقصد
حصوله في ضمن جميع افراده وان كان اختصاص الجنس
مستلزما لاختصاص جميع الافراد الذي هو
الاستغراق وانما قلنا ذلك مع ان الاستغراق
من شعب الجنس وافراده كما سيعلم من انه قصد فيه
الجنس في ضمن جميع الافراد فيصح اطلاق الجنس عليه
واستعماله فيه من حيث كونه من شعبه لكنه غير
مراد للمقابلة وبهذا علم ان قوله الآتي او للاستغراق
كما في بعض النسخ من باب جعل قسم الشئ قسيما له فرجح
عليه نسخة قيل لكنه مبني على ما اشتهر من انه اذا
قوبل العام بالخاص فالمراد منه ما عدا الخاص ورجح

المص هذا الاحتمال بتقديمه وتمريض كونه للاستغراق
بلفظ قيل على ما في بعض النسخ مع ان مذهبه ثبوت
جميع المحامد لله على خلاف الاعتزال لوجوه الاول
ما ذكره السيد السند ورجحه منها ان اختصاص
الجنس مستفاد من جوهر الكلام واللفظ ومستلزم
لاختصاص جميع الافراد فلا حاجة في تادية المعنى
المقصود الذي هو ثبوت جميع المحامد لله وانتفائه
عن غيره تع الى ان يلاحظ الشمول والاحاطة ويتعان
فيه بالامور الخارجية لكن لا يخفى ان كلا من استفادة
اختصاص الجنس من جوهر اللفظ ومن استلزام
اختصاص جميع الافراد جزء علة لاختيار الجنس
على الاستغراق وغيره والا فاستفادة الاختصاص
من جوهر اللفظ يحصل بحمل اللام على العهد الخارجي
وهو مما وضع له اللام ايضا وليس المراد من استفادة
الشيء من جوهر اللفظ سوى كون اللفظ موضوعا

موضوعا لذلك الشيء مع انه لم يلتفت اليه اصلا
لعدم الجزء الثاني اعني الاستلزام فيه واستلزام
اختصاص جميع الافراد يحصل بحمل اللام على الاستغراق
ايضا لكنه ليس من جوهر اللفظ بناء على ان الاستغراق
ليس مما وضع له اللام بل لا يستفاد حين ما يستفاد
الا من قرائن الاحوال ولذا قال بعض النحاة ونقل
المص عن سيبويه ان اللام لا يفيد سوى التعريف
والاسم لا يدل الا على مسماه فاذا لا يكون ثمه
استغراق وبهذا علم ان ما ذكره المحشي خسرو
في وجه اختيار الجنس على الاستغراق من انه
الاصل ولا مقتضى للعدول عنه حاصل الجزء
الاول من الجزئين المذكورين وان ما ذكره المحشي
عصام الدين من انه نبه على ترجيح الاحتمال الاول
مع ان مذهبه ثبوت المحامد لله تعالى على خلاف
الاعتزال لان استفادة الاختصاص من لام الملك

يغني عنه اى عن ثبوت المحامد حاصل الجزء الثانى
منها ففيهما قصور والثانى انه على تقدير كونه
للجنس يكون اوفق باصله لان المصدر المؤكد لا يقصد
به الا الجنس ولذا جعل صاحب الكشاف الاستغراق
وهما كما صرح به المحشى عصام الدين والثالث مانقله
المحشى ابن صدر الدين عن بعض الفضلاء وهو انه
لما كان المقصود الدوام والثبات حتى عدل عن
النصب الى الرفع لاجله وجب الحمل على الجنس دون
الاستغراق اذ لا دوام ولا ثبات لكل فرد وانما
الدوام للجنس والطبيعة والرابع ان يعلم ان الاختلاف
بين القول بالجنسية كما هو مذهب صاحب الكشاف
ومختار المص وبين القول بالاستغراق كما هو مذهب
السكاكى وغيره ليس مبنيا على مسئلة خلق الافعال
بان يقال لما كانت افعال العباد كلها بخلق الله كانت
المحامد كلها راجعة اليه تعالى وعند المعتزلة لما كان

كان بعض الافعال بخلق العباد ولو بطريق التوسط
كان الحمد الواقع على ذلك البعض راجعا اليهم فلم يكن
جميع المحامد لله وذلك لانه لما رجحه المص علم
انه ليس مبنيا على تلك القاعدة والا لما رجحه ولما
وقع الاشتباه فى معنى كون التعريف للجنس حتى قال
السيد السند فى حاشية الكشاف توهم كثير من الناس
ان معنى تعريف الجنس هو الاستغراق فابطله بان
معنى تعريف الجنس الاشارة الى المعرفة والحصول
فى الذهن وليس هذا من الاحاطة فى شى وكفاك شاهدا
على ذلك استغراق نحو لا رجل وتمرة خير من جرادة
فقد تحقق الاستغراق فى النفى والاثبات وليس
معه تعريف اصلا فان قلت المص قد حمل المعرف
بلام الجنس فى مواضع من هذا الكتاب على الشمول
والاحاطة وهو معنى الاستغراق فكيف يكون ذلك
وهما قلت الوهم كون الاستغراق معنى تعريف الجنس

لا كونه مستفادا من المعرف باللام بمعونة المقام
احتاج الى بيان معناه فقال ومعناه اى معنى تعريف
الجنس في الحمد لا مطلقا بقرينة قوله الآتي ان
الحمد ما هو الاشارة الى ما يعرفه كل احد عالم
بالوضع ان الحمد ما هو والتقدير من ان الحمد
ما هو كما وقع في عبارة الكشاف فحذفه المص
لان حذف حرف الجر عن ان وان قياس والمراد
ان معناه الاشارة الى ما يعرفه المخاطب من معنى الحمد
وجنسه لكن ذكر احد لان المخاطب هنا كل احد
صرح به المحشي عصام الدين وقال ابن صدر الدين
يريد ان معناه الاشارة الى ماهية الحمد وحقيقته
فحاصله ان معنى تعريف جنس الحمد الاشارة الى
حقيقته المعلومة المتميزة عند كل من هو عالم
بالوضع وهو كالصريح في اتحاد لام الجنس والحقيقة
والمستفاد من كلام السيد السند في حاشية الكشاف ان الحقيقة

الحقيقة من فروع الجنس واقسامه حيث قال فاللام
اذا دخلت على اسم فاما ان يشار بها الى حصة معينة
من مسماه فردا كانت او افرادا ويسمى لام العهد الخارجي
ونظيره العلم الشخصي فان قيل لم لم يجعل العهد الخارجي
كالذهني والاستغراق راجعا الى الجنس قلت لان معرفة
الجنس غير كافية في تعيين شيء من افراده
بل يحتاج فيه الى معرفة اخرى واما ان يشار بها
الى مسماه ويسمى لام الجنس وح اما ان يقصد المسمى
من حيث هو كما في التعريفات ونحو قولك الرجل خير
من المرءة ويسمى لام الحقيقة والطبيعة ونظيره العلم
الجنسي واما ان يقصد المسمى من حيث هو موجود
في ضمن الافراد بقرينة الاحكام الجارية عليه الثابتة
له في ضمنها فاما ان يقصد اليه من حيث هو في ضمن
جميع الافراد كما في المقام الخطابي بعلة ابهام ان
القصد الى بعضها دون بعض ترجيح بلا مرجح ويسمى

لام الاستغراق ونظيره كلمة كل مضافة الى النكرة
واما في بعضها كما في المقام الاستدلالي كقولك
ادخل السوق حيث لا عهد ويسمى لام العهد الذهني
ومؤداه مؤدى النكرة ولذا يجري عليه احكامها و
في قوله ومعناه الاشارة الخ تصريح بان معنى تعريف
الجنس هو الاشارة الى حضور الماهية في الذهن وتميزها
هناك عن سائر الماهيات فان المنكر وان دل على ماهية
معقولة متميزة في الذهن حاضرة عنده للعلم بالوضع
الا انه لا اشارة فيه الى تعينها وحضورها والفرق
بين تعينها وحضورها وبين الاشارة الى تعينها وحضورها
مما لا يخفى فان الاول مصاحبة التعين والثاني ملاحظته
والفرق بينهما جلي فاذا عرف اسم باللام فقد اشير الى
ذلك التعين وتحقيق الكلام ان معنى التعريف مطلقا
هو الاشارة الى ان مدلول اللفظ متعين معهود حاضر
في الذهن يعني انه قبل التكلم معلوم بين المتكلم

المتكلم والمخاطب والمتكلم يشير باللام الى تلك
المعلومية فباب التفعيل في التعريف للنسبة كما
في فسّقه ويرشدك الى ذلك ما فسر به المصنف تعريف
الجنس وما صرح به الشيخ ابن الحاجب في الايضاح
من ان زيدا موضوع المعهود بين المتكلم والمخاطب
ومن ان غلام زيد لمعهود بينهما بحسب تلك النسبة
المخصوصة وقول الادباء المعرفة ما يعرفه المخاطب
والنكرة ما لا يعرفه ومهد لذلك بعض الفضلاء
مقدمة هي ان فهم المعاني من الالفاظ بمعونة الوضع
والعلم به فلا بد ان يكون المعاني متصورة ممتازا
بعضها عن بعض عند السامع فاذا دل باسم على معنى
فلا يخلو اما ان يكون ذلك الاعتبار اي اعتبار كون
المعنى متعينا عند السامع متميزا الخ ملحوظا معه اولا
فالاول يسمى معرفة والثاني يسمى نكرة واما حمل
اللام في الحمد على العهد الخارجي فجوزه بعضهم واباه

بما روى ان الشيخ ابا العباس المرسى سئل ابن النحاس
النحوى عن الالف واللام فى الحمد لله اجنسية ام
عهدية فقال ياسيدى قالوا انها جنسية فقال
له الذى اقول انها عهدية وذلك ان الله تعالى
لما علم عجز الخلق عن كنه حمده وحقه حمد نفسه
فى ازله نيابة عن خلقه قبل ان يحمدوا فقال ابن
النحاس اشهد انها للعهد ويشير اليه قوله عليه
الصلوة والسلام لا احصى ثناء عليك انت كما
اثنيت على نفسك وعدم تعرض المص له لعدم شهرته
لا لعدم جوازه فما ذكره المحشى خسرو من انه لا
يجوز ان يحمل تعريف الحمد على العهد الخارجى اذ لم
يقصد حصة معينة منه نشاء من عدم الفرصة
بالحصة او من عدم الاعتداد بما نقل عن المرسى
وقيل للاستغراق واليه يميل كلام اكثر المفسرين
اى للجنس باعتبار القصد اليه فى ضمن جميع الافراد دفعا

دفعا للايهام المذكور وهو وان كان من فروع
الجنس كما مر لكن كون المقام مقام الحمد المقتضى للمبالغة
مجوز للعدول عما هو الاصل الى ارادة جميع الافراد من
المعرف وقد تقدم انه وقع فى بعض النسخ او للاستغراق
وانه من جعل قسم الشئ قسيما له واجاب عنه المحشى
خسرو بان التقابل بين ارادة تعريف الجنس وتعريف
الاستغراق وحمل اللفظ عليهما لا بين نفسيهما فان قلت
كما يؤيد الاستغراق كون المقام مقام الحمد يؤيده ايضا
انه اذا حمل على الاستغراق ولو بمعونة المقام وقراين
الاحوال صار اختصاص افراد الحمد مصرحا به واذا اكتفى
بدلالة جوهر اللفظ صار مفهوما ضمنيا والاول اولى
فلم اختار الثانى فالجواب ان الاستغراق قد يكون
عرفيا كما جمع الامير الصاغة اى صاغة مملكته فلا
يجزم باستيعاب جميع الافراد واختصاصها عند حمل
اللام على الاستغراق واجاب عنه السيد الشريف فى

حاشية المطول بوجه اخر وهوان الاختصاصين
متلازمان فان كان المقصد اختصاص الجنس فالامر
ظه وان كان اختصاص الافراد فقد جعل اختصاص
الجنس دليلا عليه فاختصاص الجنس لكونه ظاهرا
ودليلا على اختصاص الافراد اولى بالاعتبار قوله
اذ الحمد فى الحقيقة كله له تعالى دليل لكونه للاستغراق
عند الاكثرين لان كلمة كل انسب به ولانه الاقرب
ولان الى الاثبات باقامة الدليل عليه احوج لانه لا
اختلاف فى صحة كون اللام للجنس بخلاف القول بنفى
كما يعلم من قول الزمخشرى والاستغراق الذى يتوهمه
كثير من الناس وهم منهم ومما سمعت من ان المص
نقل عن سيبويه ان اللام لا يفيد سوى التعريف والاسم
لا يدل الا على مسماه فاذا لا يكون استغراق وقيل دليل
لكل من الجنس والاستغراق واختاره المحشى ابن صدر
الدين حيث قال والاولى ان يجعل دليلا لكل من الجنس

من الجنس والاستغراق لان الغرض من تخصيص الجنس
ايضا تخصيص الاستغراق فالمقصد الاصلى سواء
جعلت اللام للجنس او الاستغراق هو اثبات جميع
المحامد لله تعالى فصرف الدليل الى الاخير يوهم
بان هذا المقصد انما يحصل على تقدير الاستغراق
لكنك قد سمعت وجه التخصيص بالاخير قوله فى
الحقيقة اى فى الواقع ونفس الامر او عند تدقيق
النظر وامعان الفكر قال المحشى شهاب الدين
المصنفون يستعملون فى الحقيقة فيما اذا دل امر
بظاهره على شئ فاذا دقق النظر فيه علم انه يؤل
الى شئ اخر هو المراد منه وقال المحشى ابن الصدر و
معنى قوله اذ الحمد فى الحقيقة كله له تعالى انه تعالى
فى ذاته يستحق كل حمد لا ان الحمد كله مختص بالله
والا لزم المصادرة على المطه تامل اقول لعل وجه
الامر بالتامل ان المصادرة ظاهرة لو كان قوله اذ

الحمد تعليلا لقوله الحمد لله بخلاف ما اذا كان تعليلا
لقوله للاستغراق كما هو الحق قوله اذ ما من خير
الا وهو موليه اى معطيه او موجده دليل لقوله الحمد
فى الحقيقة لخ وحاصل الكلام فى هذا المقام ان
مبنى اختصاص جنس الحمد وجميع افراده بالله تعالى
على ان ذاته يستحق كل حمد و بنى استحقاق ذاته
كل حمد على هذا الدليل وهو ان كل حمد فهو مقصور
على خير وجميل لاخذه فى تعريفه وكل خير وجميل
فهو مقصور على الله فى الحقيقه وراجع اليه
تعالى فكل حمد فهو مقصور على الله وراجع اليه و
هذا وان كان من قبيل قياس المساواة الا انه منتج
ولو بواسطة صدق المقدمة الاجنبية التى هى واسطة
انتاجه وهى ان المقصور على المقصور على الشئ مقصور
على ذلك الشئ وبذلك علم الجواب عما يتشاء من قوله
فى تفصيل الائه للخير بوسط او بغير وسط من انه

انه اذا كان بوسط فذلك الوسط ايضا
يستحق الحمد فلا يكون كله لله تعالى وذلك لانا
نقول ذلك الحمد فى الحقيقة راجع الى الله تعالى
باعتبار كون التمكين والاقدار منه تعالى كما اشار
اليه المص اولا بقوله فى الحقيقه وثانيا بقوله
بوسط او بغير وسط فان هذا القول بمنزلة قوله
فى الحقيقة وان ابيت المنزله فهو مقدر فى المعنى
لم يتعرض له اكتفاء بالسابق عن اللاحق والسين
فى الموضعين ساكن بناء على ما قاله بعض الافاضل
اخذا من كلام الجوهرى جلست وَسْطَ القوم بالتسكين
وجلست وسط الدار بالتحريك وبعبارة اخرى كل
موضع صلح فيه بين كما فى جلست وسط القوم فهو
بالتسكين وان لم يصلح فيه بين كما فى جلست وسط
الدار فهو بالتحريك من ان الساكن متحرك و المتحرك
ساكن وبالجملة دعوى حصر الحمد واختصاصه بالله

بالنظر الى الحقيقة كما علم من قوله بالحقيقة وقوله
بوسط ووجود بعض افراده في غيره تعالى بالنظر
الى الظاهر فلا يقدح في شئ من ذلك المذكور ولا حاجة
في ذلك الى دعوى عدم الاعتداد بحمد العبد كما قاله
المحشي ابن الصدر بجعل الجنس في المقام الخطابي منصرفا
الى الكامل كانه كل الجنس والا فلا يصح تخصيص جنس
الحمد ولا جميع افراده به تعالى اما عند اهل الحق
فلان خالق افعال العبد عندهم وان كان هو الله
وحده لكن للكسب فيه مدخل فيرجع الحمد اليه
ايضا بهذا الاعتبار او باعتبار قدرته المقارنة
لقدرة الله من غير تاثيرها كما مر تحقيقه واما
عند المعتزلة فلان خالق فعل العبد عندهم هو العبد
وبمجرد تمكين الله واقداره عليها لا يختص الحمد بالله
تعالى غاية الامر ان يرجع اليه تعالى ايضا كل
باعتبار وهو لا يوجب التخصيص بل الاشتراك

الاشتراك ثم المولى ان كان بمعنى الموجد كان قوله
بوسط اشارة الى ما ذهب اليه المعتزلة من نسبة
افعال العباد الى اختيارهم وبغير وسط اشارة
الى ما ذهب اليه الاشاعرة من نسبة الكل الى القدرة
القديمة صرح به المحشي عصام الدين من غير ذكر
الشرط المذكور وان كان بمعنى المعطي والموصل
فالظاهر ان يكون قوله بوسط اشارة الى النعم الواصلة
الينا من يد غيرنا وقوله بغير وسط اشارة الى
النعم الفائضة علينا ابتداء بلا مدخلية الغير
مثل الوجود وما يتبعه من الكمالات وبهذا ظهر
ان ما يدل عليه كلام المحشي ابن الصدر من عدم
الرضى بجعل الوسط وغير الوسط اشارة الى مذهبي
المعتزلة والاشاعرة مع تفسيره المولى بالموجد
ايضا غير مرضي اذ الوسط في الايجاد لا يتصور الا على
مذهب المعتزلة وظاهر مذهب الفلاسفة وما ذكره

من عدم ملايمته لما ذكره المص في معرض
الاستدلال من قوله كما قال الله تعالى وما بكم
من نعمة فمن الله تعالى فممنوع وما ذكره من دلالة
الاية على ان المؤثر في النعم كلها هو الله تعالى فان
معنى كونها من الله تعالى صدورها عنه تعالى
لا يدل على ما ادعاه من عدم الملايمة وذلك
لان مقصوده من قوله اذ ما من خير الا وهو الخ
على تقدير ان يراد بالمولى الموجد انه لا موجد سوى الله
للخير والجميل في الحقيقة سواء قيل بوجود موجد له
في الظه كما هو راى المعتزلة اولا كما راى اهل
السنة بدليل قوله تعالى وما بكم من نعمة الاية بل
اقول بهذا التقييد يطابق الدليل على الدعوى فان
كلا منهما بالنظر الى الحقيقة دون الظه والنظر الاولى
ثم في هذه الاية سوال مشهور اشار الى جوابه العارف
الجامي في شرح الكافية والمص في موضعه قوله

قوله وفيه اي في قوله تعالى الحمد لله واثبات
الحمد له تعالى اشعار هو كالاعلام وزنا ومعنى
في الصحاح ليت شعري اي ليتني علمت بانه تعالى
حي متصف بالحيوة قدم الحيوة على الصفات الاتية
لانها متوقفة عليها في الوجود بالاتفاق فقدمت
ذكرا ليوافق الذكر الوجود واما هي فلا يتوقف لا
على سائر الصفات بالاتفاق ولا على شئ من اعتدال
النوع المسمى بالمزاج ومن البنية عند اكثر المتكلمين
خلافا للفلاسفة والمعتزلة الذاهبين الى انها
تتبع المزاج والاعتدال النوعي والبنية كما قال
السيد الشريف في حكاية مذهبهم في شرح المواقف
فالحيوة تابعة للاعتدال المذكور متبوعة لما عداها
من القوى والحواس الظاهرة والباطنة والقوى
المحركة الى جلب المنافع ودفع المضار ذلك تقدير
العزيز العليم انتهى وفي شرح المقاصد ذهب

جمهور المتكلمين الى ان المعنى المسمى بالحيوة ليس مشروطا
باعتدال المزاج والبنية والروح الحيوانى للقطع بان ممكان
ان يخلقها الله تعالى فى البسايط التى لا تتجزى فلا
يتوقف على غير ارادة الله تعالى واشار الى ذلك
المولى الرومى بقوله داد حق را قابلية شرط نيست
بلكه شرط قابلية داد اوست والمراد بالبنية
البدن المؤلف من العناصر الاربعة وبالروح الحيوانى
جسم لطيف بخارى يتكون من لطيف الاخلاط تنبعث
من التجويف الايسر من القلب ويسرى الى البدن فى
عروق نابتة فى القلب تسمى بالشراين وهذا كما قال
الشيخ الرئيس فى القانون كما يتولد من كثافة الاخلاط
بحسب مزاج ما جوهر كثيف هو العضو فقد يتولد من
بخارية الاخلاط ولطافتها بحسب مزاج ما جوهر لطيف
هو الروح وفى هذا الكلام تنبيه على المذهب الحق فى
الارواح من انها يتولد من بخارية الاخلاط ولطافتها

ولطافتها لا من الهواء المستنشق على ما هو المشهور
عند جالينوس صرح به فى اول كتاب منافع
الاعضاء وذهب الحكماء والمعتزلة الى الاشتراط
المذكور وقال المص فى سورة البقرة الحيوة حقيقة
فى القوة الحساسة او ما يقتضيها اى فى شئ يقتضى
ذلك الشئ القوة الحساسة وهذا هو الذى ذكره صاحب
المواقف حيث قال فيه الحيوة قوة تتبع اعتدال
النوع ويفيض منها اى من تلك القوة سائر القوى
الحيوانية كقوى الحس والحركة فقال السيد الشريف
فى شرح هذا الكلام انه اذا حصل فى مركب عنصرى
اعتدال نوعى يليق بنوع حيوان فاض عليه من المبدأ
قوة الحيوة ثم انبعث منها قوى اخر من الحواس الظاهرة
والباطنة انتهى ثم قال وبها اى بالقوة الحساسة
سمى الحيوان حيوانا مجاز فى القوة النامية واذا وصف
قوله مجاز خبر ثان لقوله الحيوة
بها البارى تعالى اريد بها صحة اتصافه بالعلم

والقدرة اللازمة لهذه القوة فينا او معنى قائم
بذاته يقتضي ذلك على الاستعارة انتهى ولعل الاحسن
الاحسن ما قاله الشريف في تعريفاته هي صفة
توجب للموصوف بها ان يعلم ويقدر لكن الاولى ترك
العلم كما سيظهر لك ولذلك قال بعض الافاضل انه
يستدل عليها بالعلم والقدرة استدلالا بالاثر
على المؤثر فيقال انه تعالى عالم قادر وكل عالم قادر
حي فالله تعالى حي وقال الفاضل الاصفهاني في
شرح الطوالع اتفق جمهور العلماء على انه تعالى حي
لكنهم اختلفوا في معنى كونه حيا فذهب الحكماء
وابو الحسين البصري الى ان حيوته تعالى عبارة عن
صحة اتصافه بالعلم والقدرة وذهب الباقون اي
منا ومن المعتزلة الى انها عبارة عن صفة تقتضي
هذه الصحة اي صفة حقيقية ازلية قائمة بذاته تعالى
تقتضي صحة العلم والقدرة وعبارة شرح الصحايف

الصحايف اتفق العقلاء على كونه تعالى حيا لان
ملازمات الحيوة من العلم والحكم حاصلة له ولان
الجمادية نقصان فاحش ولكن اختلفوا في معنى
الحيوة فذهب جمهور الفلاسفة الى ان معناها
عدم امتناع العلم وذهب ابو الحسين البصري الى ان
معناها عدم امتناع العلم والقدرة وانما ذهبوا
الى انها عدمية لئلا يلزم وصف زائد على ذاته
تعالى وذهب جمهور اهل السنة وجمهور المعتزلة
الى انها صفة يصح لاجلها على الذات ان يعلم ويقدر
وقولهم ان يعلم ليس بصواب لان الحيوانات باسرها
احياء ولا يصح عليها العلم بل الصواب ان يقال
لاجلها يصح ان يدرك ويقدر ليشمل الجميع من العالم
وغير العالم وانت خبير بانه ان كان المراد تعريف
مطلق الحيوة فالصواب ذكر الادراك وان كان المراد
تعريف حيوته تعالى فلا نسلم عدم كون العلم صوابا

وحيوة الحيوان صفة تقتضى الحس والحركة ولعل
وجه الاشعار المذكور هو ان يقال انه لما شرط كون
الحمد فى مقابلة الجميل الاختيارى كما علم من تعريفه
وكان الاختيارى يتوقف تحققه على تحقق
الحيوة اولا وعلى تحقق الامور الآتية من العلم
والقدرة والارادة ثانيا كان فى اثباته لله تعالى
اشارة الى انه تع متصف بهذه الصفات التى هى
مبادى للافعال الاختيارية التى من جملتها الجميل
الاختيارى الذى وقع عليه الحمد وما سيذكره
المص من وجه الاشعار فهو اما مجمل هذا او مغاير
لهذا فى الجملة فارتقبه قوله قادر خبر بعد خبر
لان عند البصريين او لاسم ان عند الكوفيين
كالامرين الآتيين قدمه على الارادة اما لان القدرة
مؤثرة بخلاف الارادة فانها مخصصة والمؤثر اقوى
من غير قال المحقق الدوانى القدرة صفة مؤثرة على

على وفق الارادة واما لقرب معنى القدرة من معنى
الحمد الذى اخذ فى تعريفه الاختيارى بناء على تفسيرهم
القادر بالذى ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل
وهو معنى الاختيار وكانهم لهذا اكتفوا بذكر
القدرة عن ذكر الاختيار فى تعداد صفاته
تعالى بل حكم بترادفهما شارح الصحايف حيث قال
فالله فاعل بالاختيار ويرادفه القادر واما لانه
اهم حتى قال شارح الصحايف وتحقيق هذه
المسئلة من اهم المهمات اذ الشرايع مبنية على كونه
تعالى فاعلا مختارا اى بالمعنى المشتهر عند المتكلمين
بصحة الفعل والترك وبانه ان شاء فعل وان لم
يشاء لم يفعل من غير انضمام استدراك فعله الفلاسفة
كما مر وهو كون مقدم الشرطية الاولى دائم الوقوع
بالنسبة الى وجود العالم وكون مقدم الشرطيه
الثانية دائم اللاوقوع بالنسبة اليه فانهم لما ذهبوا

الى ان مشية الفعل الذى هو الفيض والجود لازمة
لذاته كلزوم سائر الكمالات قالوا ان ايجاده العالم
على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه
فاثبتوا الايجاب زعما منهم انه كمال يستحيل انفكاكه
عنه كما مر تحقيقه مع زيادة تفصيل ولا يخفى عليك
ان توقف الافعال الاختيارية على الحيوة مما لا شبهة
فيه كما اشار اليه المص وكانهم تركوه لظهوره
قال شارح الصحايف الفعل الاختيارى مسبوق بخمسة
اشياء العلم والارادة والقدرة والقصد والايجاد
اما العلم فظه لانه ما لم يعلم لم يرد ولم يقصد واما
الارادة فلانه لو لم يرد لم يفعل ومعنى الارادة واضح
عند العقل اذ كل احد يعلم انه قبل ان يصدر منه
الفعل او الترك يظهر فى نفسه حالة ميلانية
الى احدهما كان النفس تميل اليه والاختيار معناه
قريب من هذا فكانه ينظر كلا الطرفين ويميل الى

الى احدهما واما القدرة فظه لان الكلام فى الفعل
الاختيارى وهو لا يمكن بدون القدرة واما القصد
فكذلك لان المختار يقصد اولا الى الفعل ثم يفعله
واما الايجاد فبين ايضا ثم العلم سابق على الارادة
كما عرف ان الفاعل ما لم يعلم لم يرد وقوله الآتى
وليس بين العلم والقدرة ترتيب طبيعى يشعر بتقدم
القدرة على الارادة كتقدم العلم عليها ثم قال
والقدرة متقدمة على القصد والقصد على الايجاد
وليس بين القدرة والعلم ترتيب طبيعى والتغاير
بين هذه الخمسة واضح بسبب هذه المقدمات
انتهى كلامه وهو صريح فى كون القصد مما يتوقف
عليه الافعال الاختيارية وهو الذى اختاره امام
الحرمين والقاضى ابو بكر الباقلانى وابن فورك لكن
اورد على كون القصد مما يتوقف عليه الافعال
الاختيارية بان القصد لكونه فعلا اختياريا يقتضى

قصدا اخر وهكذا فيلزم الدور او التسلسل والتحقيق
ان الافعال الاختيارية تنتهى الى الارادة والارادة
تنتهى الى اسباب غير اختيارية اى مثل الشوق
وتصور الامر الملايم كما يلوح من قوله فان تصور
الامر الملايم يوجب انبعاث الشوق والشوق يوجب
الارادة اذ الارادة نفس تاكد الشوق على ما ذهب
اليه بعض ولا مدخل للاختيار فى الشوق والارادة
وليس هناك اى عند حصول الفعل الاختيارى وصدوره
عن الفاعل المختار امر اخر اى غير هذه الثلثة التى
هى تصور الامر الملايم والشوق والارادة يصدر
بالاختيار قوله يسمى قصدا صفة الامر كاخر ويصدر
صفة ثالثة وعلى هذا ليس القصد من جملة ما يتوقف
عليه الافعال الاختيارية كما ذهب هؤلاء الفحول
وشارح الصحايف ولولا اجتماعه مع الارادة لقلت
انهم ارادوا من القصد الارادة فانهما متقاربان بل

بل متحدان بحسب اللغة وفى اقتصار المص على
هذه الامور المذكورة اشارة الى ذلك مريد اى
متصف بالارادة وجه الاشعار المذكور هو ان
الارادة كالعلم والقدرة من مبادى الافعال
الاختيارية التى من جملتها الجميل الاختيارى الملحوظ
فى الحمد كما مر والمريد كالمجيب وزنا واعلالا
فالارادة كالاجابة فى الصحاح وسقطت الواو
فى المصدر لمجاورتها الالف الساكنة وعوض
منها التاء فى اخره وقال التفتازانى اصلها ارواد
انقلت حركة الواو الى ما قبلها وقلبت الفا كما
فى الفعل ثم حذفت لالتقاء الساكنين وعوضت
التاء فى اخره وقد يحذف التاء نحو اقام الصلوة
والمحذوف الف افعال عند الخليل وسيبويه على
وزن افعلة وعين الفعل عند الاخفش والوزن
افالة من راد يرود بمعنى طلب ومنه رائد القوم

يقال بعثنا رائدا يرود لنا الكلاء وقوله عليه
الصلوة والسلام من بال فليرتد لبوله اى ليطلب
لبوله مكانا لينا او منحدرا فالارادة فى اللغة
بمعنى الطلب نقله الفلاسفة والمتكلمون الى معنى
اخر فهى عند الفلاسفة علمه بانه كيف ينبغى ان
يكون نظام الوجود حتى يكون على الوجه الاكمل
ويسمونها عناية وعند اصحابنا وابى على الجبائى
وابى هاشم والقاضى عبد الجبار من المعتزلة صفة
زايدة على الذات مغايرة للعلم والقدرة توجب
احد المقدورين بالوقوع اما مغايرتها للعلم
فلامتناع كون فعل الله معللا بالاغراض وللعلم
بالوقوع فلان العلم تابع للوقوع والوقوع تابع
للارادة فيكون العلم تابعا للارادة فلا يكون هى
لامتناع اتحاد التابع والمتبوع واما مغايرتها
القدرة فلان نسبة الضدين الى القدرة سواء اذ

اذ كما يمكن ان يقع بقدرته احد الضدين يمكن ان
يقع بها الضد الاخر ونسبة كل منهما الى الاوقات
سواء اذ كما يمكن ان يقع بها فى وقته الذى وقع
فيه يمكن ان يقع قبله او بعده فلا بد من مخصص
يرجح احدهما على الاخر ويعين له وقتا دون سائر
الاوقات وهذا المخصص المعين هو الارادة وهى
قديمة والا لزم كونه تعالى محلا للحوادث واعتراض
الفلاسفة على ثبات صفة زايدة هى الارادة
بان ارادة الله ان كانت قديمة لزم قدم المراد
الذى هو العالم مثلا لامتناع تخلف ارادته تعالى
وان كانت حادثة لزم كونه تعالى محلا للحوادث
ولزم ايضا اما الدور او التسلسل لانها لكونها
حادثة تحتاج الى ارادة اخرى وهكذا فاما
ان يذهب هكذا الى غير نهاية وهو التسلسل او يرجع
الى ارادة من تلك الارادات المذكورة وهو الدور

يجاب عنه بانها قديمة لكنها تعلقت بزمان
معين في المستقبل اذ الارادة قد يسبق المراد كما
ان واحدا منا يريد الحج بعد سنة او سنتين فاذا
جاء الوقت المعلق عليه جزم الارادة وحج صرح
به شارح الصحايف اقول وعلى هذا القائل ان يقول
بامكان حمل القصد الذي مر عن نحو ابن فورك عليه
ثم انه قدم الارادة على العلم مع تقدم العلم على
الارادة كما مر من انه ما لم يعلم لم يرد لان المراد
يحصل بمجموع القدرة والارادة من غير تاثير للعلم
واما قول الفلاسفة اذا كان حصول المراد بالقدرة
والارادة وقد اعترفتم بكونهما قديمين لزم قدم
العالم فقد سمعت الجواب عنه انفا والارادة بالمعنى
الذي ذكره المتكلمون في مقابلة الايجاب
الذاتي الذي ذكره الفلاسفة عالم اي متصف
بالعلم لم يات بصيغة المبالغة في الصفات الاربع

الاربع لان اثبات الحمد لله تعالى انما يشعر باصل
الصفات لا بالمبالغة فيها ثم الجمهور على ان العلم
لا يحد كما صرح به التفتازاني في شرح المقاصد لكنهم
اختلفوا في سبب ذلك فقال بعضهم لزوم الدور
المستلزم لتقدم الشيء على نفسه لان غيره لا يعلم
الا بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور لتوقف
معلومية كل منهما على معلومية الاخر ويمكن
الجواب عنه بان معلومية غير العلم انما يكون بعلم
جزئي متعلق بذلك الغير لا بمعلومية حقيقة العلم
والموقوف على معلومية الغير هو معلومية حقيقة
العلم لا حصول الجزئي فلا دور وقال الاخرون
ومنهم امام الحرمين والغزالي سببه خفاء معنى العلم
وعسر تحديده قال في المستصفى ربما يعسر تحديده
على الوجه الحقيقي بعبارة جامعة للجنس والفصل
فان ذلك متعسر في اكثر الاشياء بل اكثر المدركات

الحسية فكيف فى الادراكات الخفية فقال التفتازاني
مراده عسر تحديده بالحد الحقيقى لاما يفيد امتيازه
وتفهيمه وقال الاخرون ومنهم الامام فخر الدين
الرازى وكثير من المحققين انه بلغ فى الظهور الى
حيث لا يمكن تعريفه بشئ اجلى منه وحاصله انه
بديهى التصور والتحديد انما يكون للكسبى فما وقع
تعريفا له كما شحن به كتبهم وذكرت منه نيفا و
عشرين فى رسالتنا المعمولة لبيان معانيه فانما
هو تعريف له بحسب اللفظ دون الحقيقة والاشياء
البديهية قد تعرف بحسب اللفظ كما صرح به الشارح
الجديد للتجريد لكن المختار من تعريفه انه صفة اى
امر قائم بالغير اذ الصفة كما يطلق على ما دل على ذات
مبهمة باعتبار معنى معين يطلق على هذا توجب اى
تلك الصفة لمحلها الذى هو الموصوف بها نفسا
كان او قلبا او غير ذلك تمييزا بين المعانى التى ليست

ليست من الاعيان المحسوسة وقوله لا يحتمل النقيض
صفة التمييز اى لا يحتمل متعلق التمييز نقيض ذلك
التمييز مثلا اذا قلنا زيد قائم فقد حصل لنا تمييز
متعلق بنسبة القيام الى زيد وهو ايجابها ولذلك
التمييز نقيض متعلق بتلك النسبة بعينها وهو
سلبها ففى صورة الظن نسبة القيام الى زيد يحتمل
السلب بمعنى انا لو اخطرنا هذا السلب بالبال
لجوزناه فى الحال وفى صورة الجهل والتقليد
وان لم نجوزه فى الحال لكن يمكن ان يلوح امر يوجب
ان يسلب القيام عن زيد فلم يبق فى الحد من التصديقات
الا التصديق الجازم المطابق الثابت اعنى اليقينى
وتناوله للتصورات باسرها بناء على ان التصورات
لا نقايض لها اذ لا حكم فى التصورات فلا نقيض فيها
بناء على ان النقيض من التناقض وهو مختص بالقضايا
كما علم من تعريفه واطلاق النقيض على المفردات

المصدرة بحرف السلب كا للاتنجر بالنسبة الى
الشجر فعلى سبيل التجوز والندرة اوصفة بتجلى
بها المذكور لمن قامت به اى صفة ينكشف بها
ما يذكر ويلتفت اليه انكشافا تاما لمن قامت به
تلك الصفة انسانا كان اوغيره وعدل عن الشئ الى
المذكور لينتا ولا لعلم بالموجودات والمعدومات
والمفرد والمركب والجزئى والكلى وقيل المراد بالمذكور
المعلوم عدل عنه اليه تحرزا عن الدور وبالجملة
فقد خرج الجهل المركب اذلا تجلى فيه وكذا
اعتقاد المقلد لانه عقدة على القلب والتجلى انشراح
وانحلال للعقدة والتعريفان لمطلق العلم الشامل
لعلم البارى وغيره وعرفه صاحب الشمسية بحصول
صورة الشئ فى العقل واشار المص الى دليل الاشعار
المذكور بقوله اذ الحمد لا يستحقه الا من هذا شانه
اى حاله ووصفه وذلك لان الحمد يقتضى كون

كون المحمود عليه اختياريا والفعل الاختيارى
لا يصدر الا من الموصوف بتلك الصفات كما ذكره
المحشى خسرو ولكن لا يبعد ان يجعل هذا دليلا
للاشعار المذكور ويرفع ما ذكره المص اعنى قوله
اذ الحمد لا يستحقه الخ من البين بان يقال بعد
قوله وفيه اشعار بانه حى الخ لان الحمد لما شرط
كونه فى مقابلة الفعل الاختيارى كما علم من
تعريفه السابق وكان الفعل الاختيارى يتوقف
تحققه على كل واحد من هذه الصفات لامتناع
صدور الفعل الاختيارى عن الفاعل المختار بدون
حيوته وقدرته وارادته وعلمه لما تقرر وكرر
مرارا من انها مبادى للافعال الاختيارية كان فى اثباته
له تعالى اشعار بما ذكره وكما قرئ بالقراءة
المتواترة المعروفة قرئ ايضا بقرائتين شاذتين
الاولى ما اشار اليه بقوله وقرئ الحمد لله بكسر الدال

باتباع الدال اللام اى بجعل الدال تابعا للام الجر
فى الكسر والثانية ما اشار اليه بقوله وبالعكس
اى قرء بضم لام الجر فى لله باتباع اللام الدال فى
الضم والقراءة الاولى على لغة بنى تميم وبعض
غطفان قرء بها الحسن البصرى والثانية على لغة
بعض قيس قرء بها ابراهيم بن ابى عبلة كما صرح
به صاحب الكشاف وصرح ايضا بترجيح هذه
القراءة فقال واشف القراءتين قراءة ابراهيم
وهو افعل تفضيل من الشف كالمد بمعنى الفضل
ففى القاموس الشف الفضل والنقصان ضد جعل
الحركة البنائية تابعة للاعرابية التى هى اقوى
وانما كانت الاعرابية مع كونها طارية غير ثابتة
اقوى من الحركة البنائية مع دوامها لان الاعرابية
موضوعة علما للمعان مقصودة يتميز بها بعضها عن
بعض فالاخلال بها يودى الى التباس بعض تلك

تلك المعانى ببعض وهو مفوت لما هو المقصد
والغرض الاصلى من الالفاظ ووضعها وهو الافادة
والابانة عما فى الضمير ورجحت ايضا بان فيها
تفخيم لفظ الله ورجحت القراءة الاولى المنسوبة
الى الحسن بانها لغة قبيلتين وبان الاكثر فى اللغة
جعل الاول تابعا للثانى اما فى الاسم فكقولك
منحدر للجبل حيث جعل الثانى اعنى الراء متبوعا
والاول اعنى الدال تابعا له فى الضم ومغيرة حيث
جعل الثانى اعنى العين متبوعا والاول اعنى الميم
تابعا له فى الكسر واما فى الفعل فكقولك يشهد
بكسر الشين اتباعا لعين الفعل فى الكسر كما تقرر
فى موضعه وبان فيها جعل الحركة اللازمة متبوعة
وغير اللازمة تابعة وهو اولى من العكس اذ غير اللازم
فى معرض الزوال يتسهل حذفه والتغيير فيه
بالاتباع بخلاف اللازم والمص لم يتعرض للترجيح

لتعارض وجوهه ولتحاشيه عن التجريح الذى
يستلزمه الترجيح واما تقديمه قراءة الحسن
فليس فيه ما يدل على ترجيح صريح الا ترى ان صاحب
الكشاف ايضا قدمها ومع ذلك حكم بارجحية
قراءة ابراهيم فلو استلزم التقديم الترجيح لزم التناقض
بين كلامى الكشاف لكن يمكن ان يراد منه الترجيح
كما قال المحشى عصام الدين من انه نبه بتقديم
اتباع الدال اللام على ترجيحه لان قاريه الحسن
قوله تنزيلا لهما الخ مفعول له لقوله باتباع
الدال وتدفع لما يرد من ان هاتين القراءتين مبنيان
على الاتباع كما يدل عليه كلام صاحب الكشاف
ايضا والاتباع انما يكون فى كلمة واحدة والحمد لله
كلمتان فكيف جاز فيهما الاتباع وحاصل الدفع
انهما وان كانا كلمتين مستقلتين لكنهما من
حيث انهما يستعملان فى المحاورات معا بحيث

بحيث لا ينفك احدهما عن الاخر غالبا نزلتا منزلة
كلمة واحدة فعومل بهما ما يعامل بها من الاتباع
وعدل المص عن عبارة الكشاف والذى جسرهما
على ذلك والاتباع انما يكون فى كلمة واحدة
لما فيها من الجسارة والاشارة الى ان قراءتهما نشأت
من متابعة اللغة بلا رواية والسلف متبرؤن عنها
فان قراءتهم ماخوذة بخصوصياتها عن روايات
وصلت اليهم ولكن ذلك منه بناء على روى من
الاذن بقراءة القران بسبع لغات وايضا هو لا يتحاشى
عن اسناد القراءة المتواترة الى صورة الكتابة فى
المصحف فاسناده غيرها الى قاعدة اللغة اولى كما
صرح به قدس سره رب العالمين قال الفاضل ابن الكمال
فى تفسيره الرب يطلق على المربى والمصلح والسيد والمالك
والخالق والمعبود وكل ذلك يتحمله المقام فصح ان يراد
به ههنا كل منها وكفى ذلك وجها لايثاره على المالك

ونحوه ولكن الاول هو المتبادر ولذا قدمه واختاره
صاحب الكشاف والمص لكنه حمله على معناه
المصدرى فقال الرب فى الاصل اى في اصل وضعه
وقيل ان يوصف به للمبالغة اوقيل ان يقع به
التسمية ان قيل بعموم قوله الاتى ثم سمى به المالك
لكلا الوجهين كما يدل عليه كلام المحشى شهاب الدين
لكنه ليس بجيد اذ الظاهر ان يكون مختصا بالتوجيه
الثانى الذى ذكره صاحب الكشاف كما اختص
قوله ثم وصف به للمبالغة بالتوجيه الاول الذى
ذكره المص مصدر بمعنى التربية فهما مترادفان
وكما انهما بمعنى واحد كذلك فعلهما اعنى ربه
مضاعفا وربّاه ناقصا مضعّف العين كما يشعر به
كلام الجوهرى حيث قال رب فلان ولده يربّه اى
كبده ربا وربّبه وتربّبه بمعنى اى ربّاه والمربوب
المربّى فان هذا الكلام منه مشعر باتحاد معنى الفعلين

الفعلين سواء قلنا باصالتهما واستقلالهما كما
يدل عليه كلام بعض الافاضل حيث قالوا التربية من
ربى الصغير بالتخفيف كعلى يعلو اذا نشاء فعدى
بالتضعيف فانه يدل على ان التربية مستقلة كالرب
اوباصالة الرب وفرعية التربية عليه كما يدل عليه
كلام بعض اخر حيث قال اصل رباه ربّبه فجعلت
الباء ياء والى هذين القولين اشار المحشى خسرو
حيث قال وياء ربّى يجوز ان يكون اصلية او مبدلة
من الباء كما فى الثعالى والثعالب وكما فى الثانى
والثالث لكن فى هذا التنظير اشارة الى ان ابدال
الباء المثناة عن الباء الموحدة ليس على طريقة ما
اشتهر في علم الصرف من ان المضاعف يلحقه الابدال
كما فى امليت بمعنى امللت لكن يمكن ان يقال بكونه
على تلك القاعدة لوقوع الابدال فى لام الفعل من
المضاعف ثم المراد من كون الرب بمعنى التربية اتحادهما

فی اصل المعنی لا فی قدره وهو کاف فی الترادف
فلا یرد ما اشتهر من ان زیادة اللفظ لزیادة المعنی
فکیف یمکن الاتحاد المعنوی مع وجود التفاوة فی
اللفظ واجاب عنه المحشی ابن صدر الدین بانه
لیس بمطرد ویمکن ان یجاب عنه بان ذلک انما هو
اذا کانا متلاقیین بالاشتقاق کما هو مقتضی القول
الثانی اعنی القول بالفرعیة وهو ای الرب بمعنی
التربیة او التربیة والتذکیر باعتبار الخبر کما فی
قوله تعالی فلما رای الشمس بازغة قال هذا ربی
وفی بعض النسخ وهی وهو ظه تبلیغ الشیء وایصاله
الی کماله وهو ما یتم به الشیء اما فی ذاته کهیئة
السریر فانها کمال للخشب السریری اذ لا یتم السریر
فی حد ذاته الا بها ویسمی بالکمال الاول واما فی
صفاته کالبیاض فانه کمال للجسم الابیض لا یکمل
فی صفته الا به ویسمی بالکمال الثانی والتخصیص

والتخصیص بالاخیر قصور لانه تعالی مکمل لجمیع
ما سواه ذاتا وصفة فالتربیة ایصال المربی الشیء
ذاتا وصفة الی ما یتم به قوله شیئا فشیئا حال
من الشیء لکونه مفعولا به للتبلیغ ای حال کون ذلک
الشیء متدرجا ومنتقلا من درجة الی درجة و
کلام المحشی ابن صدر الدین مشعر بانه مفعول
مطلق مجازا حیث قال ای تبلیغا تدریجیا کتبلیغ
النطفة الی مرتبة الانسانیة متدرجا فی اطوار
الخلق کما نطق به الکتاب العزیز وکانه یقدر
له الفعل ای یبلغه تبلیغا لکن الاصل عدم التقدیر
ثم من الحکمة فی ذلک التدریج مع انه تعالی قادر
علی ان یبلغهم الی کمالهم دفعة ان فیه یظهر
الاحتیاج فی الغایة وذلک الظهور منشاء کل کمال
وموجب کمال الاتصال حتی قیل الفقیر هو الله کما ذکره
المحشی عصام الدین ای هذا القول الذی تقشعر منه

الجلود اشارة الى كمال اتصال الفقير بمعنى من الله تعالى
وهذا الاتصال ناش من الفقر وهذا القول كما يقال
لمن تقرب الى السلطان غاية التقرب انه هو السلطان
قوله ثم اى بعد ما كان فى الاصل مصدرا بمعنى التربية
وصف به ماض مجهول مسند الى الجار والمجرور وكرر
به او الى الضمير العايد الى الله اى وصف الله به و
قال المحشى خسرو انه مسند الى المبلغ وابن صدر الدين
الى المرئي والمراد من الوصف اعم من النعت النحوى
كما فى القراءة المشهورة ومن غيره كما فى جعله خبر
المبتدء محذوف بعد قطع النعت عن المنعوت اذ
الخبر فى المعنى وصف من اوصاف المبتدء وحال
من احواله وبالجملة انه وصف به من غير ان يجعل
بمعنى الفاعل او مخففا اسم الفاعل او يقدر نحو ذى
للمبالغة فى تلبسه بالتربية كانه عين التربية
كالصوم والعدل اى كما يوصف بالصوم والعدل

والعدل المصدرين فى مثل قولك زيد عدل ورجل
صوم للمبالغة فانهم صرحوا بان مثل هذا التركيب
اكثر مبالغة من جعل العدل مثلا بمعنى العادل او ذى
عدل بتقدير المضاف واعترض على المص بان كلمة ثم فى
قوله ثم وصف به ليس بواقع فى محله لان الوصف
به ليس بعد نقله من معناه المصدرى بل فى حال
كونه مصدرا لافادة المبالغة واجيب بما حاصله
ان التربية لما كانت فى اصل وضعها مصدرا
كان استعمالها وصفا متاخرا عن استعمالها
مصدرا بلا قول استعمالها باى وجه كان متاخر
عن المصدرية لان استعمال الشئ متاخر عن ذاته كما
يعلم من تقدم الهلية البسيطة على المركبة ثم المص
اشار بالتقديم والتمريض الاتى الى ترجيح هذا الوجه
على الوجه الاتى اعنى جعل الرب نعتا لان المراد من النعت
الصفة المشبهة عند اكثر ارباب الحواشى وهى

لا توخذ من الفعل المتعدى بل لابد فيه من تاويل
بان يقال انه ماخوذ منه بعد جعله لازما بالنقل
الى فعل مضموم العين كما مر في الرحيم وح يرد عليه
انه مع قطع عن كونه تكلفا يا باه اضافة الرب
الى العالمين لكونه مفعولا به للرب والصفة بعد
كونها ماخوذة من الفعل اللازم لا تضاف الا الى الفاعل
ولان مجئ فَعِلٍ من فعل يفعل على حد نصر ينصر قليل
ولذا احتاج الى تاييده بمجئ نم مع انه ذكر المحشى
عصام الدين انه ليس فيه تاييد اذ مضارع نم كما
جاء مضموم العين جاء مكسورها والصفة كما جا
نم جاء منه كجن ونموم ونمام فجاز ان لا يكون نم
من مضموم العين فلا يكون ثمه تاييد ولان فيه تفويتا
للمبالغة المستفادة من الوصف بالمصدر فان الصفة
المشبهة وان كان فيها مبالغة كما في حذِرٍ انه مبالغة
حاذر الا ان مبالغتها ليست في مرتبة المبالغة التى

التى تحصل من جعل الذات عين الوصف القائم
به بل قد سبق ان مبالغتها من حيث اللزوم فقط
ولانه على تقدير جعل الرب بمعنى التربية يكون
قوله تعالى مالك يوم الدين مفيد المعنى جديد بخلاف
ما ذكره الكشاف من كونه بمعنى المالك وان
تغايرا باعتبار المضاف اليه لكن فيه اشارة الى
انه تعالى مالك في الدنيا والاخرة وقيل قال
المحشى ابن صدر الدين القائل صاحب الكشاف
اقول يخدشه ظاهر قوله الآتى ثم سمى به المالك
لانه يكون تكرارا محضا فلننقل لك عبارة الكشاف
حتى يظهر لك ذلك وهى الرب المالك ومنه قول
صفوان بن امية بن خلف لابى سفيان بن حرب
لان يربنى رجل من قريش اراد به رسول الله صلى
الله تعالى عليه وسلم احب الى من ان يربنى رجل
من هوازن اراد به مالك بن عوف رئيس الكفار

في تلك الوقعة على ما صرح به السيد الشريف
روى انه لما انهزم المسلمون يوم حنين في اول
القتال استبشر ابو سفيان وقال غلبت والله هوازن
وهي قبيلة من قيس غيلان لا يردهم الا البحر
فرد عليه صفوان قائلا بفيك الكثكث اي بفمك
فتات الحجارة والتراب لان يربني الخ فعبارة الكشاف
ظاهرة في ان الرب بمعنى المالك من غير ان ينقل اليه
من معناه النعتي بل ليس في الكشاف التصريح بالنعت
ويوافقه قول الجوهري رب كل شئ مالكه وربيت
القوم سستهم ه وما تقدم عن الفاضل ابن الكمال
عند سرد معانيه وما نقل عن المص في شرح الاسماء
الحسنى من انه قيل معناه المالك من ربه اذا ملكه
وما نقل عن الواحدي من ان الرب له معنيان في
اللغة التربية والمالك والقول بانه اراد من قوله
الرب المالك انه سمى به المالك بعدما كان نعتا

بغتا كما ذكره المحشي ابن صدر الدين تكلف و
ايضا لا يبتني لقوله الآتي ثم سمي به المالك مجال والقول
بانه من كلام المص دون القيل يرد عليه انه لو
كان كذلك لقدمه على قوله وقيل وبالجملة
انه ذهب هذا القائل الى انه ليس بمصدر بل هو
نعت قد تقدم عن الاكثرين انه اراد منه الصفة
المشبهة ولذا يحتج الى التكلف المذكور وقال المحشي
شهاب الدين انه اراد به الصفة المشتقة التي من
شانها ان ينعت بها وهي شاملة للصفة المشبهة
وغيرها ونقل عن شرح التسهيل كونه صفة مشبهة
ممنوع والظاهر انه اسم الفاعل خفف بحذف الالف
وكلام ابن مالك في الصرف يشهد له ويؤيده
اضافته الى العالمين وهو مفعول به لا فاعل كما
سبق وقد تقدم ان مجيء الصفة المشبهة من الباب
الاول نادر ولذا استشهد له بمثال فقال كقولك نم

تقول نم ينم كمد يمد فهو نم وهذا المثال المستشهد به
ايضا ماخوذ من فعل متعد بنفسه لانه يقال نم الحديث
اى قتّه لكن بعد نقله الى فعل بالضم وجعله لازما
فكان ترك المفعول به فيه للاشارة الى هذا كما
صرح به قدس سره وغيره ونِم بالكسر لغة فيه
والاسم النميمة وهى نقل الكلام ورفعه على وجه
الافساد ثم اى بعد كون الرب نعتا سمى به المالك
لوجود المناسبة المصححة للنقل والتسمية بين الرب
والمالك وهى ما اشار اليه بقوله لانه اى المالك
يحفظ ما يملكه ويربيه وحاصله ان سمى المالك
بالرب لاتصافه بمعناه وهو الحفظ والتربية وكونه
لازما عاديا للمالكية وفى هذا الكلام اشارة الى
ان الحفظ ايضا معتبر فى معنى الرب سواء قلنا بجزئيته
منه بناء على ان الحفظ من جملة التربية او بلزومه
له بناء على ان تبليغ الشئ الى كماله مستلزم للحفظ

قال المحشى خسرو وفى قوله ثم سمى به المالك
رد على الامام الواحدى فيما نقل عنه سابقا وانت
خبير بانه ان صح ما سبق من التاويل فى عبارة
صاحب الكشاف لم يكن فيه رد عليه والا ففيه
رد عليه وعلى صاحب الكشاف وغيرهما ممن قال
الرب المالك بقى ههنا شئ وهو ان القول بكون
الرب نعتا سمى به المالك انما يظهر اذا كان الرب
بمعنى التربية واما اذا كان بمعنى المالك كما يشير
اليه ما نقل عن المص فى شرح الاسماء وكلام
الكشاف فلا يظهر للنقل معنى فقد ظهر من هذا
احتمال اخر يمكن ان يصلح به كلام المحشى المذكور
وهو ان يقال ان قوله ثم سمى به المالك ناظر الى
احتمال كون الرب مصدرا لا نعتا ويكون قوله و
قيل هو نعت الخ معترضة والمعنى ح انه مصدر ثم
وصف به للمبالغة ثم سمى به المالك لكنه تكلف

عنه مندوحة ولما فرغ من بيان الرب من حيث
الصيغة والمعنى شرع فى بيانه من حيث الاستعمال
لكنه تبع صاحب الكشاف ومن نحا نحوه فى جواز
استعماله فى غيره تعالى مضافا فقال ولا يطلق
اى لا يستعمل لفظ الرب المفرد استعمالا شايعا و
مشروعا فى الاسلام على غيره تعالى كلمة على بمعنى
فى اذ الاطلاق بمعنى الاستعمال وهو يتعدى بفى
الا مقيدا بالاضافة كقوله تعالى حكاية عن
يوسف على نبينا وعليه الصلوة والسلام ارجع
الى ربك قاله حين مجئ الرسول من قبل ملك مصر
واراد بالرب ذلك الملك وتحقيق الكلام فى هذا
المقام ان لفظ الرب ان كان مفردا غير مجموع فلا
يستعمل فى شرعنا استعمالا مستفيضا عند الاكثرين
فى غير الله تعالى الا بالاضافة كرب الدار ورب
الدين واما قول الحارث بن حلزة فى مدح منذر بن

ماء السماء من ملوك اليمن فهو الرب والشهيد
على يوم الحيارين نسب الى ابن الانبارى انهما
بلدان فواقع فى الجاهلية على طريقة الشذوذ
والندرة او اللام فيه عوض عن المضاف اليه او
هو بمعنى السيد والممنوع ما كان بمعنى المالك من
المعرف بلام الاستغراق لان مالك الشئ كخالق
كل شئ لا يصدق على غيره تعالى ويستعمل
فيه تعالى باضافة كرب العالمين وبغير اضافة
كقولك الرب الرحيم وان كان مجموعا وحقه ان لا
يجمع لكنه ورد جمعا كقوله تعالى ءارباب متفرقون
على زعمهم فيستعمل فى غيره تعالى بالاضافة كقولك
ارباب الديون وبغير اضافة كرب الارباب ولا
يستعمل فى الله خاصة قال قدس سره فى حاشية
الكشاف واما لفظ الارباب فحيث لم يطلق على الله
وحده جاز تقييده بالاضافة واطلاقه كما يقال

رب الارباب وقال الله تعالى ءارباب متفرقون
انتهى كلامه والظاهر ان يكون الاول مثالا للاول
والثانى مثالا للثانى ولذا اعترض عليه المحشى ابن
صدر الدين بان المقيد بالاضافة فى رب الارباب
هو الرب وليس بجمع والجمع اعنى الارباب ليس بمقيد
بالاضافة ثم اجاب عنه بان المراد بالتقييد بالاضافة
ان يكون واقعا فى التركيب التقييدى الاضافى
فتامل انتهى اقول هذا المراد ابعد من بغداد وكانه
لهذا امر بالتامل ويمكن الجواب عنه بانهما مثالان
للاطلاق على ان الاعتراض مناقشة فى المثال
وايضا الغرض كاف فى المثال ثم لا يخفى عليك
ان جواز استعمال الرب مضافا فى غيره تعالى انما هو
فى بعض الصور اذ لا يجوز رب العالمين ورب
السموات والارضين ورب الخلق لغيره تعالى وان جوازه
شرعا فى ذلك البعض انما هو راى الاكثرين كالمص

كالمص وصاحب الكشاف وغيرهما واما على
راى بعضهم فلا يجوز استعماله شرعا فى غير الله
تعالى مطلقا سواء كان باضافة او بغير اضافة
منهم الفاضل ابن الكمال حيث قال فى تفسيره واطلاق
الرب على غيره تعالى لا يجوز شرعا لا مطلقا ولا مقيدا
لما رواه الشيخان عن ابى هريرة رضى الله تعالى عنه
مرفوعا لا يقل احدكم اَطعِمْ ربك اى سيدك وارض
ربك واسق ربك ولا يقل احدكم ربى اى لغير الله
وليقل سيدى واما قول يوسف على نبينا وعليه
الصلوة والسلام ارجع الى ربك وانه ربى احسن
مثواى فقد قيل انه ملحق بقوله تعالى وخروا له سجدا
فى الاختصاص بزمانه ويجوز لغة ولو مطلقا كما
وقع فى شعر الحارث من الجاهلية واجيب عن منع
جوازه شرعا ولو مضافا بانه قد تقرر ان ما ثبت
فى الشرايع السابقة شريعة لنا اذا قصه الله او رسوله

بلا انكار وما رواه البخارى عن ابى هريرة فالنهى
فيه للتنزيه فلا يدل على عدم الجواز اقول بل لك ان
تقول انه معارض بقوله عليه الصلوة والسلام
فى بيان اشراط الساعة ان تلد الامة ربها على رواية
والقول بان الرب فيه بمعنى السيد يرد عليه انه
فى حديث البخارى ايضا بمعناه العالمين هو جمع
عالم بفتح اللام وجمع قلة لان الجمع بالواو والنون
جمع مصحح والجمع المصحح مذكره ومؤنثه للقلة اتى
به مع انه لم ينقل من اهل العربية يكون عدد اجناسه
اقل من الف بل قال وهب لله ثمانية عشر الف عالم
والدنيا عالم منها تنبيها على انها وان كثرت الا انها
فى جنب عظمة الله وقدرته شئ قليل لكن على راى
صاحب الكشاف لاحاجة الى هذا التوجيه وايضا
القول بكون الدنيا واحدا منها مخالف لما هو المشهود
قال الفاضل ابن الكمال فى تفسيره وهو فى لسان العرب

العرب اسم لنوع من المخلوقات فيه علامة يمتاز
بها عن خلافه من الانواع كالملك والانس والجن
فيقول العرب عالم البر وعالم البحر وعالم الارض
وعالم السماء على ما نقله ائمة اللسان وهو ماخوذ
من العلم والعلامة انتهى كلامه وهو كالصريح
فى انه ليس الدنيا عالما منها وهو ايضا مخالف لكلام
الحكماء قال فى المواقف قال الحكماء لا عالم غير هذا
والدليل مذكور فيه فارجع اليه لكن فى المواقف
ايضا جوز المتكلمون وجود عالم اخر مماثل لهذا العالم
واليه الاشارة بقوله تعالى اوليس الذى خلق السموات
والارض بقادر على ان يخلق مثلهن انتهى اقول القدرة
على الخلق لا يقتضى الخلق بالفعل بل الاولى ان يستدل
على ذلك بقوله ويخلق ما لا تعلمون وهو ايضا ليس
بنص لاحتمال ان يكون المراد منه غير ما نحن فيه وفى
القاموس ولا يجمع فاعل بالواو والنون غير عالم

وياسم وقال المص والعالم في الاصل اي قبل التغليب فيما
يعلم به الصانع عام لانه اسم لما يعلم قوله به قائم
مقام الفاعل اي اسم لما يكون وسيلة الى العلم بالشئ
صانعا كان او غيره وهو مشتق من العلم بالكسر او بالفتح
وفتح اللام كما يشعر به كلام ابن الكمال وليس بصفة
بل هو اسم له فيه معنى الصفة وهو الدلالة على معنى
العلم اي اسم يشبه الوصف من حيث الدلالة على الذات
والمعنى ولذا جمع بالواو والنون مع انه لا يجمع كذلك
الا صفات العقلاء صرح به صاحب الكشاف ولكنه اسم
جمع كالقوم والرهط والجيش ولعل هذا هو معنى
قول من قال انه جمع لا واحد له من لفظه وان
العالمين جمع الجمع والا فهو على زنة المفردات
والفرق بين العالم بالكسر والعالم بالفتح هو ان الاول
ذات قام به العلم والثاني ذات حصل ووقع بسببه
العلم بالشئ او بالصانع ولا اظنك في مرية من هذا

هذا وقال ابن هشام ان العالمين كالعالم اسم جمع
على وزن جمع السلامة ولا نظير له لكنه خلاف
للظه ولكلام الجمهور وقال المحشي عصام الدين
وجعل كونه اسما يعلم به راجحا على كونه موضوعا
لذوي العلم من الملائكة والثقلين كما يأتي على عكس
ما اختاره الكشاف لان المشهور ما ذكره لكن صيغة
جمع القلة انسب بما ذكره وذكر نكتة جمعه ولم
يلتفت الى تصحيح جمعه بالواو والنون كما فعل الكشاف
مع انه اسم غير علم لان القران يكفي في صحته فهو من
الشواذ اي المقبولة كسنين وارضين وفيه نظر
سيأتيك في قوله وانما جمعه فارتقبه قوله كالخاتم
بفتح التاء والقالب بفتح اللام اي كما ان الخاتم المعروف
اسم لما يختم به والقالب بمعنى ما يفرغ فيه الجواهر
اسم لما يقلب به الشئ من شكل الى شكل كذلك
العالم اسم لما يعلم به الشئ صانعا كان او غيره كالدوال

الاربع ثم نقل بالغلبة وكثرة الاستعمال الى معنى
اخر اخص من الاول كما هو عادة النقل واليه اشار
بقوله غلب اى بكثرة استعماله فيما يعلم به الصانع
فجعل اسما له فان الفاعل كثيرا ما يجئ فى اسم
الالة كالطابع لما يطبع به اى يختم به فهو اما اسم
الة لكن لا اسم الالة المصطلح او اسم الالة المصطلح
لكن لم يذكر فى الصرف صرح به المحشى شهاب الدين
وتحقيق الكلام فى هذا المقام ان لفظ العالم اسم
موضوع للمفهوم الكلى الذى هو القدر المشترك بين
مجموع الموجودات وبين افراده من الاجناس والانواع
وذلك المفهوم ما يعلم به الصانع فيصح اطلاقه على
كل واحد منها فيقال عالم الحيوان وعالم الانسان
كما مر وعلى مجموعها لكونه مما صدق عليه ذلك
المفهوم او لكونه اسم جنس معرف باللام الاستغراقى
كما فى ان الانسان لفى خسر فيقال العالم بجميع اجزائه

اجزائه محدث وليس اسما للمجموع فقط بحيث لا
يكون له افراد حتى يمتنع جمعه كما يشعر به ظاهر
قول العارف الجامى جهان يكسر جيه ارواح جه اجسام
بود شخص معين عالمش نام وهو اى ما يعلم به الصانع
كل ما سواه اى ما سوى الصانع والمحشى ابن
صدر الدين خصصه بما عدا الاشخاص وذلك
انه وان خص استعمال لفظ العالم بما يعلم به الصانع
فلا يقال لما يعلم به غيره تعالى من نحو النصب الموضوعة
على الطريق ارشادا للسابلة انه عالم الا ان فى
اطلاقه على الافراد الشخصية التى هى افراد الانواع
كزيد مثلا اشكالا اذ مقتضى صدق مفهوم ما يعلم
به الصانع على كل شخص كصدقه على الاجناس
والانواع وكونه محسوسا مشاهدا يليق ان يستدل
به على وجود الصانع جواز اطلاقه عليه كان يقال
لزيد انه عالم ويقال عالم زيد لكن لم يقع هذا الاطلاق

ولذا قال المحشي ابن الشيخ ثم خص استعماله في اجناس
ذلك اي خص بان يطلق العالم على كل جنس من اجناس
ما يعلم به الصانع وعلى مجموع تلك الاجناس وعلى
كل نوع من انواع الاجناس لا على كل فرد من افراد
الانواع وبه صرح قدس سره وغيره وبين وجهه
والسر فيه المحشي ابن صدر الدين بان وجه الدلالة
على وجود الصانع هو الامكان على راي الحكماء وبعض
المتكلمين او الحدوث على راي بعض المتكلمين وكل
منهما من الامور العامة الشاملة لجميع المصنوعات
لا اختصاص لشيء منهما بشخص دون شخص ولذا سمي
امورا عامة فالشخص من حيث هو شخص لا مدخل له
في الاستدلال المذكور فانا نستدل بامكان الممكن
لما هو ممكن على وجود الصانع لا بامكان زيد بخصوصه
(مفهوم ما يعلم به الصانع)
وان صدق عليها من حيث انها ممكنات وهي بهذا الاعتبار
(على الافراد الشخصية)
كليات اجناس او انواع اقول اذا كان وجه الدلالة هو

هو الامكان فلم لا يجوز ان يستدل بامكان زيد لا بد
لنفي ذلك من دليل قوي بل لك ان تقول الارض بجميع
اجزائه كرة واحدة وفرد من افراد مفهوم ما
يعلم به الصانع وكذا الفلك الاعظم فرد من
افراد هذا المفهوم مع انهما يستدل بهما على وجود
الصانع كما يدل عليه قول الاعرابي البعرة تدل على البعير
واثر الاقدام على المسير افسماء ذات ابراج وارض
ذات فجاج لا تدلان على اللطيف الخبير بل هما اقوى
افراد ما يستدل به على ذلك فلعل الاولى في وجه
ذلك ان يقال ان ما يستدل به على وجود الصانع
ينبغي ان يكون امرا عظيما حتى يستدل بعظمته على
صانعه وعظمته وكمال قدرته فالفلك الاعظم
والارض وان كانا فردين وشخصين مخصوصين
وقع بهما الاستدلال لعظمتهما وسميا عالما كما من
القول بعالم الارض واما الاجناس والانواع فلكثرتها

المستلزمة لكمال قدرة الصانع ايضا وقع بهما الاستدلال
وسميا عالما ايضا واما الافراد التى ليست لها عظمة
لاحقيقة ولاحكما فلا ينبغى الاستدلال بها على
الصانع ولا تسمى عالما الا ترى انه لا يقال الله خالق
الخنازير وان خلقها وايضا الفرد الحقير ربما يتطرق
احتمال كون خلقه وتصويره من غيره تعالى ولو بحسب
الظن كما فى الطير الذى صوره عيسى على نبينا وعليه
الصلوة والسلام قوله من الجواهر بيان لما وهى جمع
جوهر وهو لغة معرب الكوهر بمعنى الحجر النفيس كما فى
قول الشيخ السعدى چو در بسته باشد چه داند كسى كه
جوهر فروشست يا بلور وفى القاموس الجوهر كل حجر
يستخرج منه شئ يستنفع به ويطلق ايضا على ما يعلو
على نحو السيف الهندى كما فى قول من قال اكر جوهر شناسى
تيغ اغيار يان غاشاكى نقلوه الى ما قام بنفسه من الاعيان
لكن اختلفوا فى تعريفه فعرفه المتكلمون بالمتحيز بنفسه

بنفسه فخرج عنه المجردات باسرها والفلاسفة
عرفوه بتعريفين بماهية اذا وجدت فى الخارج و
الاعيان كانت لا فى موضوع وبالممكن المستغنى عن
المحل وخرج عنه البارى تعالى على التعريفين اما
على الاول فلانهم قالوا انه انما يتصور تلك الماهية
فيما وجوده غير الماهية ووجود الواجب عين الماهية
عندهم واما على الثانى فلان الامكان الماخوذ فيه
هو الامكان الخاص بمعنى سلب الضرورة من الطرفين
والبارى تعالى ليس كذلك بل سلب الضرورة
فيه انما هو من طرف العدم واما وجوده فضرورى
وهى عند الحكماء خمسة بالاستقراء الجسم والهيولى
والصورة والعقول والنفوس والفرق بينهما ان العقول
مؤثرة والنفوس مدبرة ومحركة واما عند المتكلمين
المنكرين للهيولى والصورة والمجردات فالجوهر قسمان
فقط الاول الجسم والثانى ما يتركب هو منه من الجزء

الذی لا یتجزی المسمی بالجوهر الفرد فی الصحایف الجوهر
علی رای الملیین هو الجسم والجزء الذی لا یتجزی وکل
منهما اما جرمانی ای کثیف کالارض واجزائها او
روحانی ای لطیف مؤثر تأثیرا عجیبا کالملائکة و
الجن انتهی کلامه وظاهره لا یشمل الهواء ونحو الحیوانات
من الاجسام المرکبة من اجسام مختلفة الحقایق کالعناصر
الاربعة فالاولی ما قاله السید الشریف فی شرح من
ان الجسم اما مرکب من اجسام مختلفة الحقایق کالحیوان
واما بسیط وهو ما لا یکون کذلک کالماء
والارض والسماء والنزاع بین الحکماء والمتکلمین انما
هو فی هذا البسیط الکثیف والمتکلمون قد یطلقون
الجوهر علی الجزء الذی لا یتجزی وعلیه حمل المحقق التفتازانی
قول النسفی ان الله لیس بجوهر حیث قال اما عندنا فلانه
اسم للجزء الذی لا یتجزی وهو متحیز وجزء من الجسم
والله منزه عن ذلک قوله والاعراض جمع عرض فی

القاموس العرض بالتحریک ما یعرض للانسان
من مرض ونحوه وما یقوم بغیره فی اصطلاحهم
انتهی کلامه وظاهره یشعر بکون المعنی
الاصطلاحی اعم من المعنی اللغوی والمعروف
خلافه الا ان یقال ذکر الانسان لیس للتخصیص
کما هو عادة اهل اللغة لکن ح لا حاجة الی النقل
الذی یشعر به ذکر الاصطلاح وهی منحصرة
عند الفلاسفة ای ارسطو ومن تبعه فی تسع
الکم والکیف والاین ومتی والوضع والملک والاضافة
والفعل والانفعال قدم الکم علی الکیف لانها اعم
وجودا من الکیف لان احد قسمیه اعنی العدد یعم
المفارقات والمقارنات وهو العرض الذی یقبل الانقسام
لذاته وهو اما متصل او منفصل لان اجزائه المفروضة
اما ان یشترک فی حدود یکون کل منها نهایة جزء
وبدایة اخر وهو المتصل او لا وهو المنفصل والمتصل

اما قار الذات اى مجتمع الاجزاء فى الوجود و
هو المقدار و غير قار الذات وهو الزمان والمقدار
ان انقسم فى جهة واحدة فقط فهو الخط وبه
ينتهى السطح كما ان الخط ينتهى بالنقطة وان
انقسم فى جهتين فقط فهو السطح وبه ينتهى الجسم
وان انقسم فى الجهات الثلثة فهو الجسم التعليمى
والجسم التعليمى مجموع الطول والعرض والعمق مع
قطع النظر عن المعروض فهو عرض قائم بالجسم
الطبيعى واما الكيف فهى هيئة قارة فى الشئ لا
تقتضى قسمة ولا نسبة لذاته فقوله قارة احتراز
عن الهيئة الغير القارة كالحركة والزمان
والفعل والانفعال وقوله لا تقتضى قسمة يخرج
الكم وقوله ولا نسبة يخرج باقى الاعراض وقوله
لذاته ليدخل فيه الكيفيات القابلة للقسمة مثلا
بواسطة اقتضاء محلها لذلك كحلاوة القثاء

المنقسم بواسطته وانواعه اربعة الاول الكيفيات
المحسوسة باحدى الحواس الخمس الظاهرة من اللمس
والسمع والبصر والذوق والشم والنوع الثانى
الكيفيات المختصة بذوات الانفس من الحيوان و
لذا تسمى كيفيات نفسانية وهى الحيوة وما يتبعها
من الصحة والمرض والعلم والادراك وما يتوقف
عليه الافعال الاختيارية كالقدرة والارادة
والشوق والميل والنوع الثالث الكيفيات المختصة
بالكميات المتصلة كالاستقامة والاعوجاج
والشكل والاستدارة او بالكميات المنفصلة كالزوجية
والفردية للعدد والنوع الرابع الكيفيات الاستعدادية
وهى اما ان يكون استعدادا نحو القبول كاللين و
المراضية ويسمى ضعفا ولا قوة او نحو اللاقبول
كالصلابة والمصاحية ويسمى قوة واما الاين
فهو حالة تعرض للشئ بسبب حصوله فى المكان واما

متى فهى حالة تعرض للشئ بسبب حصوله فى الزمان
واما الوضع فهى الهيئة الحاصلة للشئ بسبب نسبة
بعض اجزائه الى بعض والى الامور الخارجة كالقيام
والاستلقاء واما الملك بكسر الميم فهى هيئة
تحصل للشئ بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله
كالتعمم والتقمص الحاصلين للانسان بسبب احاطة
العمامة براسه والقميص ببدنه وهو فى اصطلاح
اهل الشرع اختصاص شرعى يقتضى صحة التصرف
لصاحب ذلك الاختصاص وعدمها لغيره واما
الاضافة فهى النسبة العارضة للشئ بالقياس
الى نسبة اخرى كالابوة والبنوة وكالفوقية والتحتية
لكون الشئ فى الفوق والتحت واما الفعل فهو كون
الشئ موثرا كالقاطع ما دام قاطعا واما الانفعال
فهو كون الشئ متاثرا عن غيره كالمنقطع ما دام منقطعا
وخالفهم فى الانحصار فى المقولات التسع المتكلمون

المتكلمون فقالوا وعمدتهم فى اثبات الحصر هو الاستقراء
الناقص واوردوا عليهم بالوحدة والنقطة ثم
اجابوا عن هذا الايراد بان الكلام فى الموجود
وهما ليسا بموجودين ويؤيد هذا الجواب قول
المص فى طوالع الانوار اعلم ان الوحدة والنقطة
خارجتان اى عن الاعراض لان العرض موجود
فى الخارج وهما ليسا بموجودين فيه وان جنسيتها
غير معلومة لاحتمال ان يكون كل واحد منهما
مقولا على ما تحته قولا عرضيا وان العرض ليس
جنسا لهما لان عرضيتهما غير معلومة مفتقرة الى
البيان انتهى ثم المختار فى تعريفه (اى العرض) ما ذكره صاحب
المواقف بقوله اما تعريفه عندنا فموجود قائم
بمتحيز فقال السيد الشريف فى شرحه هذا هو المختار
فى تعريفه لانه تخرج منه الاعدام والسلوب
اذ ليست موجودة والجواهر اذ ليست بقائمة بمتحيز

وخرج ايضا ذات الرب وصفاته وعرفه بعض
الاشاعرة بما كان صفة لغيره ويرد عليه ان
الصفة مغاير للعرض فكل عرض صفة لمحله و
ليس كل صفة عرضا لمحله وايضا لا يقال في
الله تعالى انها اعراض لان معنى العروض والطريان
الذى هو الكون بعد ما لم يكن يمنع اطلاق العرض
على صفاته تعالى والحاصل ان الصفة اعم من العرض
كما سبق آنفا ولكنها تشاركه في استدعاء المحل
فكان مظنة الالتباس ولذا ذكر صاحب المواقف
قبيل مباحث الاعراض الصفة واقسامه دفعا
للالتباس فقال الصفة الثبوتية تنقسم عند الاشاعرة
الى قسمين نفسية وهى التى تدل على الذات دون
معنى زايد عليها ككونها جوهرا او موجودا
او ذاتا او شيئا وقد يقال هى ما لا يحتاج وصف
الذات به الى تعقل امر زايد عليها ومآل العبارتين

العبارتين واحد ومعنوية وهى التى تدل على
معنى زايد على الذات كالتحيز وهو الحصول في
المكان ولا شك انه صفة زايدة على ذات الجوهر
والحدوث اذ معناه كون وجوده مسبوقا بالعدم
وهو ايضا معنى زايد على ذات الحادث كذا في
المواقف وشرحه فلنرجع الى ما نحن فيه فنقول
انه خرج عن تعريف العالم صفاته تعالى ولا بد من
الخروج اما الاول فلانها على ما ذهب اليه الاشعري
ليست سوى الذات كما انها ليست عينها واما الثاني
فلان المراد منه ما يستدل به على وجود الصانع
وصفاته لا يستدل بها على وجوده بل هى كالصانع
يعلم من سائر المصنوعات ولانهم صرحوا في مواضع
ان العالم بجميع اجزائه وجزئياته وافراده واجناسه
محدث فلو كانت من العالم لزم حدوثها وكونه محلا
للحوادث وهو محال ثم ان كلمة ما عبارة عن الموجود

ولذا بينه بالجوهر والعرض اللذين هما من اقسام
الموجود فلا يدخل فيه المعدوم وايضا المعدوم
لا يعلم به شئ ولقد احسن من قال بتخصيص كلمة
ما يسما في التعريفات سنة مؤكدة ثم لا يخفى
ان اطلاق شئ على شئ ان يذكر الشئ الاول ويراد
منه الثاني بان يذكر العالم ويراد منه الانسان
مثلا لا اضافة الشئ الاول الى الثاني كان يقال
عالم الانسان فانه اضافة لا اطلاق واستعمال
اذ لم يقل احد في غلام زيد ان الغلام اطلق على
زيد وما ذكروا في امتناع اطلاق العالم في الشخص
هو الثاني فالتمثيل ليس على ما ينبغي اللهم الا ان
يقال انه من اضافة الاسم الى المسمى وانه نقل عن
المص في الحاشية ان قولنا من الجواهر والاعراض
احسن من قول صاحب الكشاف ومن الاجسام و
الاعراض لانه لا يتناول الجوهر الفرد ولا المركب

المركب من جوهرين او ثلاثة لانها ليست عرضا
وهو ظه ولا جسما عند صاحب الكشاف لان الجسم
عند المعتزلة هو الطويل العريض العميق وانه قيل
لا يتناول قول الكشاف ولا قول المص المجردات
ويمكن الجواب عن هذا القيل بان الذي يستدل بامكانه
على وجود الصانع هو الاجسام والاعراض لانها
محسوسة معلومة الاحوال وما سواها ولو سلم
وجوده فليس بمحسوس ولا ظاهر فلا يتيسر الاستدلال
به فلا يصدق عليه مفهوم العالم فعدم التناول
واجب لا مضر بقي ههنا شئ وهو ان الحكماء جعلوا
كل واحد من الاعراض التسع مقولة على حدة ولم
يفعلوا كذلك في الجواهر بل جعلوا الجواهر الخمسة المذكورة
كلها مقولة واحدة فصارت المقولات التي هي اجناس
عالية للموجودات الممكنة عشرا ولم اطلع على السر
في ذلك لعل الله ان يفتح الباب اما على بالي وعلى

بالملك وسميت الاعراض المذكورة مقولة لانها
تقال او تحمل على ما تحتها من الانواع حمل الكليات
الخمس على ما تحتها فلعل التاء في المقولة للنقل
والفاء في قوله فانها الخ تعليلية لان قوله الآتي
تدل على مؤثر علة لمعلومية الصانع بها وقوله
لامكانها علة لقوله تدل ومتعلق به والتقدير
فانها تدل على وجود الصانع لامكانها لكنه قدم
عليه اما للاهتمام بشانه ووجه الاهتمام هو
ان كون الامكان الذي هو تساوي طرفي الوجود
والعدم الناشي من سلب الضرورة فيهما سببا
محوجا للممكن الى المؤثر هو الاقوى والموافق لكون
العالم مفتقرا الى المحدث حال البقاء واما لادعاء
حصر دلالة الجواهر والاعراض على المؤثر الواجب
في الامكان فكانه قال علة دلالة الجواهر والاعراض
على المؤثر الواجب لذاته هو الامكان فانه المحوج

المحوج الى السبب المؤثر كما هو مذهب الحكماء ومحققي
المتكلمين لا الحدوث وحده كما هو مذهب بعض
المتكلمين ولا مجموع الامكان والحدوث كما هو
مذهب بعض اخر منهم ولا الامكان بشرط الحدوث
كما هو راي بعض اخر منهم فالاقوال في ذلك اربعة
على ما في المواقف وشرحه فيكون القصر بالنسبة الى
الاول قصر قلب وبالنسبة الى الثاني قصر افراد و
انما اقتصر على ذلك لبداهته قال المص في الطوالع
بعد ادعاء بداهة هذا الحكم جوابا عما قيل لو كان
الحكم بان الامكان محوج الى السبب ضروريا
اوليا لم يكن بينه وبين سائر البديهيات فرق
والتالي باطل فالمقدم مثله والفرق للالف وحاصل
الجواب ان البديهيات قد يقع التفاوت بينها بالجلاء
والخفاء للالف وعدمه فان الالف والاستئناس
ببعض البديهيات يستدعي زيادة جلاء وعدمه

يقتضي خفاء ثم معنى كون هذا الامكان الذى
هو التساوى المذكور محوجا للممكن الى السبب انه لا
يترجح احد طرفيه على الاخر الا لامر مغاير للممكن
يرجح احدهما على الاخر ككفتى الميزان فانه
اذا تساوتا لذاتهما وقال قائل ترجحت احديهما
على الاخرى بلا مرجح من خارج لم يقبله صبى مميز
وعلم ببطلانه بل الحكم بالاحتياج فى المتساويين
الى المرجح مركوز فى طبايع البهايم ولذلك تراها
تنفر من صوت الخشب فانه لما كان وجود الصوت
وعدمه متساويين بالنسبة الى ذات الصوت تخيلت
البهايم من رجحان وجوده على عدمه ان هناك مرجحا
رجحه عليه فنفرت منه وهربت لكن المتكلمين يدعون
ان نفور البهايم لحدوث الصوت لا لامكانه فانه
لما حدث الصوت بعد عدمه تخيلت البهايم اذ لابد
من محدث لا انها تخيلت تساوى طرفى الصوت وانه

وانه لابد هناك من مرجح والمحوج الى السبب عندهم
هو الحدوث لا الامكان لان الممكن انما يحتاج الى المؤثر
فى خروجه من العدم الى الوجود اعنى الحدوث
فاذا خرجت الى الوجود زالت الحاجة ولهذا يبقى الاثر
بعد زوال المؤثر كبقاء البناء بعد فناء البناء وايضا
اذا لاحظ العقل حدوث شئ طلب علته وان لم يلاحظ
معه شيئا اخر وايضا لو كان هو الامكان لاحوج
فى جانب العدم فيلزم ان يكون الاعدام الازلية
معللة لكن ظاهر كلام المص فى هذا الكتاب
وصريح كلامه فى طوالع الانوار على ان المحوج هو
الامكان اما كلامه هنا فقد سمعته واما كلامه
فى الطوالع فهو قوله الثالث من مباحث الامكان
انه محوج الى السبب لان الممكن لما استوى اليه طرفاه
امتنع وجوده الا لمرجح والعلم به بديهى والفرق
بينه وبين الواحد نصف الاثنين للالف وقيل علة

الحاجة هو الحدوث انتهى كلامه وقد مر ايضا في
وجه الاقتصار على ان المحوج هو الامكان وبالجملة
انه اختار هذا لما ذكر من دعوى البديهة والسلامة (منه)
عما يرد على المتكلمين في قولهم المحوج الى العلة والسبب
هو الحدوث من استغناء العالم حال بقائه عن الصانع
بحيث لو جاز عليه العدم تعالى عن ذلك علوا كبيرا
لما ضر عدمه في وجوده فاحتاجوا في دفعه الى
القول بان شرط بقاء الجوهر بقاء العرض ولما كان
العرض متجددا محتاجا الى المؤثر دائما كما ذهب اليه
الاشعري ومتبعوه حيث قال العرض لا يبقى زمانين
فالاعراض جملتها غير باقية بل هي على التقضي والتجدد
ينقضي واحد منها ويتجدد اخر مثله كان الجوهر ايضا
حال بقائه محتاجا الى ذلك المؤثر بواسطة احتياج
شرطه اليه فلا استغناء ولكن لا يخفى عليك ان
القول بمقايسة العالم على البناء مع البنّاء بعد القطع

القطع بامتناع الفناء على الله تعالى اقرب
الى العقول القاصرة من القول بتجدد الاعراض
التي هي غير الحركة والزمان من نحو الالوان
وغيرها وبالجملة انه اقتصر على ذلك لذلك وللسلامة (منه)
عن هذا اعني به ما يرد على المتكلمين فانه لا يرد
على القائل بان السبب المحوج الى المؤثر هو الامكان
لان الممكن باعتبار امكانه وهو تساوي الطرفين
باق احتياجه الى موجد في كل زمان لان الامكان
الذاتي لا ينفك عنه ومما يرد ايضا على كون الحدوث
علة الافتقار الى المؤثر انه لا يدل على ثبوت الواجب
لان ملاحظة الحدوث لا يدل الا على ثبوت قديم
فجاز ان يكون ذلك القديم ممكنا غير واجب بخلاف
ما اذا كان علة الافتقار الامكان فانه لوجوب
كون الامر المرجح لاحد طرفي الممكن على الآخر واجبا
لذاته يدل على ثبوت الواجب ولذا قيد المص المؤثر

الاتى بالوجوب الذاتى وانما وجب كون الامر
المرجح واجبا لانه لو لم يكن واجبا لذاته
لكان ممكنا فيحتاج الى مرجح اخر وهكذا فاما
ان يتسلسل او يدور وكلاهما محالان والمستلزم
للمحال محال ورجح المحشى ابن صدر الدين كون
الامكان محوجا الى السبب بانه لا حاجة فى مسلك
الامكان الى الاستعانة ببطلان الدور والتسلسل
وهو احد مسلكى اثبات الواجب على ما تقرر فى
موضعه انتهى كلامه وهو مشعر بكون مسلك
اثبات الواجب اثنين مع انه صرح عضد الملة والدين
والشريف الجرجانى فى اول الهيات المواقف وشرحه
بان مسالكه شتى وبان الغنى من استعانة الدور
والتسلسل المسلك الرابع والخامس منها وهما غير مسلك
الامكان ثم حديث الاقتصار المذكور انما يتم اذا حمل
قوله وافتقارها الى مؤثر على انه من عطف المسبب

المسبب على السبب كما هو الظاهر المتبادر وجه الظهور
انا اذا قلنا المحوج للممكن الى السبب هو الامكان
كان الممكن محتاجا الى السبب والمحتاج والمفتقر
بمعنى واحد ولا اظنك فى مرية من هذا والمص
اختار هذا وان كان خلاف ما ذهب اليه اكثر
المتكلمين هربا عن المحذورات المذكورات فحمل قول
المص وافتقارها الخ على ما يشمل مذهبهم كما فعله
المحشى خسرو حيث قال ان المتكلمين يستدلون
على الصانع تارة بامكان الجواهر والاعراض واخرى
بحدوثهما فان حمل افتقارهما الى المؤثر المذكور
على افتقارها بالفعل كما هو المتبادر من العبارة
كان اشارة الى الحدوث فيحصل الاشارة الى طريقى
الاستدلال وان كان فيه موافقة لما ذهب اليه
جمهور المتكلمين لكن فيه ايقاع للمص فيما هرب عنه
وتوجيه للكلام بما لا يرضى به صاحبه ولجب لذاته

وقد علمت وجه تقييد المؤثر بالواجب لذاته فيما
مر انفا من انه لو لم يكن واجبا لزم الدور او التسلسل
والواجب بالغير في حكم الممكن اذ الامكان الذاتي
لا ينفك عنه بالوجوب للغير والواجب لذاته ما لا
يكون وجوده مستفادا من غيره تدل اى دلالة الاثر
على المؤثر وهى الدلالة الغير اللفظية العقلية على
وجوده اى وجود الصانع قوله وانما جمع على بناء
المعلوم يؤيده نسخة جُمِعَ او المجهول للعلم بالفاعل
اى ما ذكر الله تعالى لفظ العالم مجموعا الا
يشمل الخ وهذا جواب عن سؤال مقدر كما يشعر به
عبارة الكشاف تقريره اذا كان العالم يطلق على مجموع
الاجناس كاطلاقه على كل جنس فما فائدة
الجمع مع ان الافراد اصل واخف فاجاب عنه بقوله
وجمع ليشمل اى المجموع لكن لا يخفى عليك ان مواضعة
الفواصل فائدة عظيمة بل لا يبعد ان يجعل وحدها

وحدها فائدة الجمع ومصلحته المترتبة عليه
سيما على القول بان استغراق المفرد اشمل من الجمع
واليه اشار ابن عباس رضى الله تعالى عنهما بقوله
الكتاب اكثر من الكتب كيف لا والاشارة الى استغراق
الاجناس يمكن استفادته من اللام وان لم يكن
على سبيل القطع كما ستراه ان شا الله تعالى بخلاف
المطابقة المذكورة فانها ليس في النظم الكريم
ما يشير اليها سوى الجمع فاتيان المص بكلمة الحصر
ليس على ما ينبغي تامل الظاهر ان يقول وجمع ليشمل
ما تحته من الاجناس المختلفة واعجب من هذا ما
عجل به المحشى عصام الدين فذكر قُبَلَ وقِبَلِ هذا في
شرح قوله اسم لما يعلم به الصانع من ان المص ذكر
نكتة جمعه ولم يلتفت الى تصحيح جمعه بالواو والنون
مع انه اسم غير علم لان القران يكفي في صحته فهو
من الشواذ كسنين وارضين انتهى كلامه ذاهلا

وجه الامر ان مدار شكل ان يقال ان النظم المذكور علة لمطلق الجمع واما رعاية الفواصل فعلة لكون الجمع بالياء والنون ولم يذكره المحشي منه

عن ان قوله الاتى وغلب العقلاء الخ يصحح جمعه
بما يستغنى به العاقل عن الالتجاء والاضطرار الى
القول بالشذوذ مع ان عنه مندوحة بما ذكره
المص من حديث العقلاء فكان تحيه للايراد اوقعه
في هذه العجلة والفساد من وجهين حكمه بعدم
التفاته الى تصحيح جمعه وتصحيح جمعه بالشذوذ ولا
ارى له عذرا في ذلك سوى عدم حديث التغليب
في نسخته لكن ما رئينا نسخة كذلك وايضا قوله
في شرح قول المص وتسنا وله لغيرهم على سبيل الاتباع
من غير حاجة الى التغليب مشعر باطلاعه على حديث
التغليب فعدم العذر باق على حاله ثم المراد من الشمول
المذكور الشمول القطعى والا فالشمول الاحتمالى حاصل
بدون ملاحظة الجمع كما يعلم مما مر في السؤال من جواز
اطلاق العالم على مجموع الاجناس كاطلاقه على كل
جنس قال المحشى عصام الدين واورد عليه ان العالم

العالم المعرف بلام الاستغراق ايضا يشمل بل
قيل استغراق المفرد اشمل اى بناء على ان المفرد
اذا عم باللام الاستغراقية استغرق افراد مدلوله
فلا يخرج منه شئ من تلك الافراد بخلاف الجمع
اذا عم باللام فانه يستغرق الجموع وذلك لا ينافى
ان يخرج منه واحد مطلقا ولا اثنان عند من لا يعد
الاثنين جمعا واجيب تارة بانه لو لم يجمع لتبادر
منه هذا العالم المشاهد وتارة بانه لو لم يجمع
احتمل ارادة استغراق افراد جنس واحد فالجمع
رفع الاحتمال ويصرح بالاشتمال وارادمن الاجناس
اما نفس الاجناس بناء على ان العالم لا يطلق
على الافراد الشخصية كما مر من عدم اطلاقه على
زيد مثلا فاذا عرف امتنع استغراقه لافراد جنس
من الاجناس فان اللفظ لا يستغرق الافراد بل يع
على كل واحد منها وايضا هذا هو المتبادر من لفظ

الاجناس واما الاجناس مع افرادها كما ذهب
اليه قدس سره فى حاشية الكشاف وكانه
اخذه من كلام صاحب الكشف حيث قال
وحاصل الجواب انه لما صح اطلاقه على كل واحد
من الانواع فلو افرد لاوهم ان المراد استغراق
افراد نوع مما يطلق عليه لا الانواع كلها مع افرادها
انتهى فانه صريح فى ان افراد الانواع ايضا مراد ولذا
قال قدس سره فى توجيه قول الكشاف ليشمل
كل جنس انه لو افرد معرفا باللام لربما توهم
ان القصد الى جنس واحد والى الحقيقة اى القدر
المشترك بين الاجناس فلما جمع واشير بصيغة الجمع
الى تعداد الاجناس وبالتعريف الى استغراق افرادها
زال التوهم بلا شبهة وفهم المقصد بلا مرية واجاب
عما يرد من ان اللفظ لا يستغرق الا افرادا يطلق عليها
بانه لما كان العالم منطلقا على الجنس باسره تنزل

تنزل منزلة الجمع فكما ان الجمع اذا عرف استغرق
احاد مفرده وان لم يكن صادقا عليها مثلا كما
ان الاقاويل يتناول كل واحد من افراد
الاقوال وان لم يكن لفظ الاقاويل صادقا على
فرد واحد من القول كذلك العالمون يتناول
كل واحد من احاد الاجناس وان لم يكن العالم
منطلقا عليها فقوله ليشمل كل جنس اى افراده
انتهى لكن لا يخفى ان هذا التفسير بظاهره مناف
لاسناد المص والكشاف الشمول للاجناس الى الجمع
لكنه قال فى تلخيص الجواب انه لما قصد ههنا
شمول الاجناس وشمول افرادها مبالغة اختير
لفظ ينبئ عن تناول المتعدد بوجهين كان
الجمعية لشمول الاجناس والتعريف لشمول الاحاد
والافراد بمعونة المقام فالمعنى رب كل جنس ورب
كل فرد من الافراد الكائنة لتلك الاجناس والحكم

على الاجناس فقد يسرى الى الافراد كما فى قولك
الحيوان موجود وقد لا يسرى كما فى القضايا
الطبيعية كقولك الحيوان جنس والانسان نوع وما
نحن فيه من قبيل الاول ثم المراد من الجنس ههنا
الجنس اللغوى الذى هو اعم من ان يكون ما تحته انواعا
كالحيوان او اشخاصا كالانسان لا الجنس المنطقى
الذى تحته انواع فقط بقرينة عدهم الانسان
من الاجناس التى يطلق عليها العالم وهو نوع عند
اهل الميزان لا جنس قوله وغلب العقلاء ايضا
جواب عن سؤال مقدر تقديره انه اذا كان
العالم اسما لمطلق ما يعلم به الصانع غير مخصوص بمن
يعلم كما فى القول الآتى المنقول عن صاحب الكشاف
فكيف جاز جمعه بالياء والنون مع انتفاء شرط
جمعيته العالمية التى هى احد شروطه فان شرطه
ان كان اسما غير صفة ان يكون مذكرا علما يعقل

يعقل وان كان صفة فان يكون مذكرا يعقل
على ما صرح به ابن الحاجب وغيره فاجاب عنه بقوله
وغلب الخ لكن هذا السوال لا يرد على ما اختاره
صاحب الكشاف لانه لما رجح احتمال كون العالم
اسما لذوى العلم من الملائكة والثقلين لم يتوجه
عليه السوال بعدم العالمية بل الذى يتوجه عليه
هو السوال بعدم الوصفية كما يدل عليه قوله متفرعا
على قوله العالم اسم لذوى العلم فان قلت فهو اسم
اسم غير صفة وانما يجمع بالواو والنون صفات
العقلاء او ما فى حكمها من الاعلام وانما كانت
الاعلام فى حكم الصفات لانها متاولة بالمسمى
بهذا الاسم قال الزمخشرى فى المفصل وقد يتاول
العلم بواحد من الامة المساة به يعنى قد يجعل العلم
نكرة لاتفاق تسمية اثنين فصاعدا بذلك العلم مثل
ان يتفق تسمية اثنين فصاعدا بزيد فيصير زيد

اسم جنس لاشتراك جماعة فيه فيجري مجرى فرس
ورجل فيجرء على اضافته مثل مضر الحمراء وربيعة
الفرس وانمار الشاة وعلى ادخال اللام عليه
كما فى قول زيد بن ثابت رضى الله تعالى عنه مشيرا
الى محمد بن ابى بكر ومحمد بن جعفر ومحمد بن طلحة
هؤلاء المحمدون بالباب ثم اجاب عنه بانه سلخ
ذلك لمعنى الوصفية فيه وهو الدلالة على معنى
العلم وبعدم اختصاص ربوبيته تعالى لذوى العلم
بل هى شاملة لجميع الموجودات ولكن المص سيشير
الى دفعه بقوله وتناوله لغيرهم على سبيل الاستتباع
من غير حاجة الى التغليب واما المص فلما رجح وقدم
احتمال كون العالم اسما لمطلق ما يعلم به الصانع توجه
عليه السوال بعدم العالمية فان بعض افراد العالم
بل اكثرها ليس بذى علم ولذا اجاب عنه بقوله
وغلب الخ اى من باب التغليب والتجوز حيث اطلق

اى صاحب الكشاف

اللفظ المختص بالعقلاء على الجميع وهل
هذا الا تجوز قال المحقق التفتازانى فى شرح التلخيص
وجميع باب التغليب من المجاز وحاصل الجواب انه
وان كان كون العالم اسما منطلقا على كل جنس
يعلم به الصانع مقتضيا لان لا يجمع بالواو والنون
بل بغيره كالعوالم لكن كون بعض تلك الافراد ولا
ذا علم وشرف يقتضى ان يجمع بالواو والنون فغلب
هذا البعض على غيره وجمع العالم بسبب هذه الغلبة
بالياء والنون ومن هذا التقرير يندفع ما اورده
صاحب التقريب من ان الدلالة على معنى العلم ليست
صفة مختصة بالعقلاء اذ بالجماد ايضا يعلم الصانع
وذلك لانه وان كان يعلم بالجميع لكن غلب الذين
يعلمون على الذين لا يعلمون ورجحهم عليها وهل
يستوى الذين الاية ثم انه قدس سره وجه تقديم
السوال الاول على الثانى بان السوال الاول سوال

خاصا

عن فائدة الجمع سواء كان مصححا كالعالمين او
مكسرا كالعوالم ولا نظر فيه الى الخصوصية جمع
التصحيح والسوال الثانى سوال عن وجه صحة خصوصية
الجمع بالواو والنون وبيان فائدة المطلق مقدم
على وجه صحة المقيد اى بناء على ان المطلق كالمفرد
والمقيد كالمركب ثم قال تعريضا على التفتازانى ومن
لم يهتد لهذا زعم ان الاول قدم على الثانى مع ان
فائدة الجمع متاخر عن صحته اهتماما بشان المعانى
والفوايد وقوله منهم اى الكائنة او كائنة من
الاجناس ومما يعلم به الصانع كما فى عبارة خسرو
او من افراد العالم كما فى عبارة غيره فيه تغليب
ايضا لجمعه اى العالم مخصوصا من بين ما يكون
على وزن فاعل بفتح العين من الطابع والخاتم والدانق
فى القاموس هو بالكسر والفتح سدس الدرهم وكانه
يسمى به لانه مما يدنق به اى يقتر به ومنه الدنق

الدنق للمقترين على العيال والطابق كلاهما معرب
وبمعنى واحد وهو ما يقلى عليه وتركيبهما طاو
وفى القاموس طاس يقلى عليه والقالب بالياء
والنون لا يشك عاقل فى انه يصح بهذا القدر جمعه
بالياء والنون وصرح بذلك المحشى شهاب الدين
فيعلم من هذا حال ما تقدم عن المحشى عصام الدين
من ان المص لم يلتفت الى تصحيح جمعه فتذكر
ولا تغفل ان الله لا يحب الغافلين فان قلت الياسمين
فاعل بالفتح مع انه جمع بالياء والنون كما صرح
به القاموس قلت فيه ايضا الياسم بالكسر كصاحب
او هو معرب فلا يجري مجرى الجمع ثم ان المص قال
بالياء والنون موافقة للنظم الكريم وفرارا عن
اجتماع الواوات لكون الامر فيه سهل واما صاحب
الكشاف فنظر الى اول الاحوال واقواها ولما ورد
على المص السوال بعدم الوصفية كوروده على صاحب

والطاجن

لانهما اكثر من الواو والنون

الكشاف اشار الى جوابه ايضا بقوله كسائر اوصاف فهم
اى كما ان جميع اوصاف العقلاء اذا جمع جمع بالياء
والنون كذلك العالم لما كان بمعنى ما يعلم به كان
دالا على الذات باعتبار المعنى فشابه الصفة واخذ
حكمها وهو الجمع بالياء والنون وهذا اى كون
السائر بمعنى الجميع اذا كان العالم متقابلا للصفة
مشابها بها كما هو التحقيق الذى صرح به الزمخشرى
فى الفايق واما اذا كان وصفا وكان الاسم فى قول
المص اسم لما يعلم به مقابلا للفعل والحرف شاملا
للصفة كان السائر بمعنى الباقى كما هو المناسب
بماخذه فانه من السؤر بمعنى البقية وهو القول
الاصح بل جعل القاموس كونه بمعنى الجميع توهما فقال
والسائر الباقى لا الجميع كما توهمه جماعات وقيل
القائل صاحب الكشاف اسم وضع كما فى بعض النسخ
لذوى العلم فان قلت اقوى افراد ما يعلم به الصانع

الصانع السموات وما حوته من النيرين وسائر
الكواكب والاوضاع والحركات اليومية والقرآن
مملو بذكرها دليلا على الصانع وكمال علمه وقدرته
وسائر صفاته ويشير الى ذلك استدلال ابراهيم
على نبينا وعليه الصلوة والسلام بالنيرين والاعلى
بالسماء والارض فلم اختار صاحب الكشاف مع علو
كعبه وكونه امام العربية تفسير العالم بذوى
العلم فترك ما هو الاقوى واختار ما هو الاضعف
من الملائكة والجن فانهما لعدم الاحساس بهما
لا يستدل بهما على وجود الصانع او يستدل لكن
مع ضعف قلت لعل الباعث له على ذلك امور
الاول اضافة الرب الدال على التربية التى هى تبليغ
الشئ الى كماله على سبيل التدريج الى العالم فان
التدريج المذكور غير ظاهر فى السموات والثانى
امر لفظى وهو الجمع بالياء والنون المختص بذوى

العلم المستغني عن التغليب وتجوزه والثالث انه
مستند الى القران كما ستراه ان شاء الله تعالى
والسوال بعدم اختصاص الترتبية بذوي العلم مدفوع
بان الاقتصار على ذكرهم اعتناء بهم لشرفهم الناشئ
من العلم وسيدفعه المص بحديث الاستتباع فان
قلت كيف جاز اضافة ذي الى العلم المعرف باللام
مع انه قد تقرر في محله ان وضع ذي لان يتوسل
به الى جعل اسم الجنس الذي مدلوله كلي وذات صفة
باضافة ذي الى ذلك الاسم مثل جاء ني رجل ذو
مال والتعين غير معتبر في اسم الجنس كما يشعر به قولهم
باتحاد اسم الجنس والنكرة بالذات والتغاير بالاعتبار
فان مثل رجل وفرس من حيث انه شاع في امته
يسمى نكرة ومن حيث انه تناول شيئا وكل ما اشبه
ذلك الشئ في الحقيقة يسمى اسم جنس ومما يدل
على عدم التعين في اسم الجنس قول عضد الملة والدين

والدين الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس على القول
يكون اسم الجنس موضوعا للمفهوم الكلي دون الفرد
المنتشر ان علم الجنس كاسامة وضع لمعين وان
اسم الجنس لغير معين وبالجملة انه ينبغي ان يكون
ما يضاف اليه ذو نكرة واقعة صفة لما قبل
ذي بواسطة اضافة ذي الى تلك النكرة قلت اللام
في العلم كاللام في قول الشاعر ولقد امر على اللئيم
يسبني وهذا هو الذي دعى ارباب العربية الى القول
بان ذو لا يضاف الى المضمر الا على سبيل الشذوذ كما
في قوله انما يعرف ذا الفضل من الناس ذووه
لان المضمرات كلها معارف وقال المحقق ابن حجر
المكي في شرح قول المنهاج ويحرم على ذي الجمعة
التشاغل بالبيع بعد الزوال فان قلت كيف اضاف
ذي بمعنى صاحب الى المعرفة قلت ال هنا يصح ان
يكون للجنس او العهد الذهني وكل منهما في معنى النكرة

كما هو مقرر فى محله فصحت الاضافة لذلك و
اضافتها للعلم فى ان الله ذو بكة بتقدير تنكيره
ايضا نظير ما قاله الرضى فى فرعون موسى وموسى
بنى اسرائيل بالاضافة انتهى ومن فى قوله من الملائكة
والثقلين لتبيين ذوى العلم فى القاموس الملائكة
والملائك جمع ملك محركة اى على الفرع القريب
وقال المص الملائكة جمع ملئك على الاصل كالشمائل
فى جمع شمئل والتاء لتانيث الجمع وهو مقلوب
ماءلك من الالوكة وهى الرسالة لانهم وسايط
بين الله وبين الناس وفى الصحاح نقلا عن الكسائى
والملك اصله ماءلك بتقديم الهمزة من الالوكة وهى
الرسالة ثم قلبت اى قلب مكانه فقيل ملئك ثم تركت
همزته لكثرة الاستعمال فقيل ملك فلما جمعوه ردوه
اليه فقالوا ملائكة وملائك انتهى وبهذا علم
ان قول المص على الاصل اراد به الاصل القريب وهو

وهو ملئك لا البعيد وهو مالئك واما التاء
فى الملائكة فقد سمعت عن المص انه لتانيث الجمع
بان يقدر موصوفها بالجماعة وهى مؤنث حكما
ويمكن ان يكون للنسبة كما قال الجوهرى فى الصيارفة
من ان التاء فيه للنسبة وقال الزمخشرى فى المفصل
ان دخول التاء قد يكون لتاكيد معنى الجمع كحجارة
وصياقلة وقشاعمة وللدلالة على النسبة كالمهالبة
والاشاعثة ثم قال وقولهم جمالة فى جمع جمال
بمعنى جماعةٍ جمالةٍ ثم قال ما حاصله انها يشبه
التانيث وظاهر كلام المص الى المعنى الاخير
انسب وانا اقول وبالله الحول انه لا مانع من الجمع
بين كون التاء للجماعة وبين كونها للنسبة مثلا
تقول الاشاعرة للطايفة المنسوبة الى الاشعرى
والصيارفة للجماعة المنسوبة الى عمل الصرف والمهالبة
للجماعة المنسوبة الى المهلب وهو الشاعر المعروف

بابى المهالبة والثقلان الانس والجن كما صرح به
المص فى قوله تعالى سنفرغ لكم ايها الثقلان ثم
قال وسميا بذلك لثقلهما على الارض ولعل فيه
تغليب والا فالجن ليس له ثقل ثم قال اولرزانة رأيهم
وقدرهم فى القاموس الرزين الثقيل ويقال رزنه
رفعه لينظر ما ثقله وترزن فى الشئ توقر ورزن
ككرم وقر فهو رزين فلعل المراد من رزانة رأيهم
ثقله المعنوى الذى هو عبارة عن المتانة وهذا الثقل
المعنوى لسبب لرفعة القدر ورزانته ثم قال اولانهما
مثقلان بالتكليف وفى القاموس ايضا الثقل محركة
الشئ النفيس المصون ومنه قوله صلى الله تعالى عليه
وسلم انى تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتى فيمكن
ان يكون تسميتهما بالثقل لكونهما اهلا لثقل ومخاطبين
بالثقل النفيس المصون الذى هو كتاب الله وهذا
المعنى غير ما ذكره المص لان معنى الثقل على ما ذكره

ذكره صفة لهم وعلى هذا صفة لكتاب الله ولما
ورد على هذا القيل ان ربوبيته تعالى وتربيته (منه)
وشاملة لجميع الموجودات الممكنة فكيف جاز قصر
العالم الذى تعلق به التربية على هذه الاجناس
الثلثة مع ان شمول التربية يقتضى شمول المربى
الذى هو العالم وعلى هذا يكون معنى قوله فى الجواب
الآتى وتناوله لغيرها المتسبب عن تناول التربية
فيكون حاصل الجواب على هذا ان تناول التربية
على سبيل الاستتباع فكذا تناول العالم المربى و
يمكن ان يقدر المص فاى تناول تربية العالم لتربيته
غيرهم على سبيل الاستتباع او التقدير وتناول
العالم من حيث التربيه وكل ذلك لاجل مطابقة
الجواب السوال لكن هذا اذا قدر السؤال بشمول
التربية كما صرح به ابن صدر الدين ويشعر به كلام
المحشى عصام الدين حيث قال فى قوله الآتى على

تسبيل الاستتباع لان تربية العالمين اى ذوى العلم
تستتبع تربيته غيرهم اذ لابد لهم من غيرهم انتهى وانما
اذا كان بشمول العالم نفسه بان يقال كيف جاز
دعوى اختصاص وضع العالم لذوى العلم فقط
مع انه يطلق ويستعمل فى غيرهم والاستعمال
دليل الوضع كما هو الظاهر من العبارة لم يحتج الى ذلك
التكلفات اجاب عنه بقوله وتناوله اى العالم
بهذا المعنى لغيرهم اى غير ذوى العلم من الحيوانات
والجمادات والاعراض على سبيل الاستتباع من غير
حاجة الى التغليب وهو قسمان لفظى ومعنوى الثانى
ظاهر مثل استتباع مالكية الدار لما تبع الدار والاول
مثل انفهام معنى من لفظ لم يستعمل فيه لا حقيقة ولا
مجازا ولا كناية بل بمعونة المقام مثل انفهام السرج من
ركب الفرس والعسكر من نزل الامير لا على سبيل استعمال
اللفظ فى معنى شامل للكل وكونه مقصودا من اللفظ

للفظ حتى يحتاج الى القول بالتغليب كما فى القول
الاول وقال المحشى شهاب الدين والمراد بالاستتباع
تبعيةُ هؤلاءِ لغيرهم كالمثال المذكور او مستتبعات
التراكيب وهى ما يدل عليه بالالتزام وهو دلالة
النص او اشارته عند الاصوليين اذ من رَبَّ اشرف
الموجودات رب غيرهم وقد تقدم السوال بعدم
الوصفية التى هى احد شروط الجمع بالواو والنون
مع جوابه ثم الظاهر ان القائل صاحب الكشاف كما
تقدم وان قوله وتناوله من جانب المص لانه غير
مسطور فى الكشاف وهو تبعٌ فى هذا القول رئيس
المفسرين ابن عباس رضى الله تعالى عنهما كما صرح
به عضد الملة والدين فى تفسيره لكنه على قول صاحب
المعالم اقتصر على الثقلين حيث قال ابن عباس العالمين
الجن والانس لانهم المكلفون بالخطاب قال الله تعالى
ليكون للعالمين نذيرا انتهى وبهذا علم ان سند هذا

التفسير من جهة المعنى هو القران فانه يفسر بعضه
بعضا واما من جهة اللفظ فصيغة الجمع بالواو والنون
المختصة بذوى العلم كما مر فتمريض المص له مع اسناده
الى سلطان المفسرين لان التخصيص خلاف الظاهر ولان
هذه الصيغة لم توجد فى الاستعمال الا فى الالة بين
الفاعل والفعل كالقالب وغيره دون الفاعل نفسه
فلا وجه لجعله اسما للفاعل ثم قصد التناول على
سبيل الاستتباع صرح به المحشى خسرو لكن لا يخفى
عليك انه اراد انه اسم لما هو فاعل ولم يرد انه
اسم الفاعل المصطلح كما فهمه المحشى شهاب الدين
ولذا اعترض عليه بانه ليس بصفة عند هذا القائل
بل اجرى مجراه فما قيل من انه مرضه لان هذه الصيغة
لم تسمع الا اسم الة لا اسم فاعل ليس بشئ لان من جعله
كالزمخشرى لم يرد ذلك كما بينه شراحه فان توهم
من قوله لذوى العلم توهم على وهم انه لا يلزم من كون

كون معناه ذوى العلم كونه اسم فاعل وانت خبير
بانه غير مراد له وكيف يحل له حمل كلامه على خلاف
مرامه والاعتراض عليه والقول الاول الذى اختاره
المص ايضا منسوب الى كثير من المفسرين مثل
قتادة ومجاهد والحسن ومستندا ايضا الى القران
قال عضد الملة والدين بعد ما فسر العالم بما نقله
عن ابن عباس وقيل العالم كل ما علم به الصانع من
الجواهر والاعراض لقوله تعالى قال فرعون وما
رب العالمين قال رب السموات والارض وما بينهما
فعلى الاول مشتق من العلم وعلى الثانى مشتق من العلامة
انتهى وقيل العالم فى الاصل والحقيقة اسم مشتق من العلم
او العلامة موضوع لما يعلم به الصانع او لذوى العلم
كما فى القولين الاولين لكن عنى به على بناء المعلوم
او المجهول فقوله الناس مفعوله او قائم مقام الفاعل
ههنا اى قصد به فى هذه الاية الكريمة بنى ادم من حيث

خصوصه حتى يصح القول بكون العالم مجازا كما يشعر
به عبارته اعنى عنى به فان الموضوع للشئ لا يحتاج
الى القصد والارادة الاعلى القول بان الدلالة تابعة
للارادة كما ذهب اليه الشيخ الرئيس وصرح بذلك
المحشى ابن صدر الدين لان قصد بعض افراد الكلى لا من
حيث خصوصه بل من حيث اندراجه تحته وكونه
فردا من افراده ليس بمجاز كما صرح به الفاضل الخطاى
في حاشية شرح التلخيص وهذا القول منسوب الى
حسين بن الفضل ونقله الراغب عن جعفر الصادق
وسنده من جهة المعنى القران ايضا كقوله تعالى اتاتون
الذكران من العالمين فهى المعالم قال مقاتل يعنى نكاح
الرجال من بنى ادم فالحسين جعل الذكران ابشم قرينة على
هذه الاية اعنى رب العالمين فان القران يفسر بعضه
بعضا ومن جهة اللفظ صيغة الجمع بالياء والنون
كما فى القول الثانى ولا يتوجه عليه السوال بعدم العالمية

العالمية بل يتوجه عليه السوال بعدم الوصفية
وبشمول التربية وتناوله لجميع المخلوقات وعدم
خصوصه بالانسان فيجاب بان بما مر فى القولين الاولين
فمرض المص له لان التقييد خلاف الظ ولان
الحقيقة اصل والمجاز فرع فلا يصار اليهما الا بدليل
قوى ومن هذا المذكور علم وجه تاخير هذا القول
عن القول الثانى مع اشتراكهما فى التقييد الذى هو
خلاف الظ وانما قصد به الناس ههنا لتنزيله منزلة
جميع الموجودات لانه فذلكة جميع المخلوقات ونسخة
كل الكائنات بل تنزيل كل فرد منه منزلة العالم
كما يشير اليه المص فى بيان العلة المجوزة لهذه
العناية والمصححة لجمعه بقوله فان كل واحد منهم
اى من الناس عالم من حيث اى لاجل انه يشتمل اى كل
واحد منهم فكلمة من حيث ههنا للتعليل فانها تستعمل
على وجوه ثلثة الاول للاطلاق نحو الانسان من حيث

هو مدرك للكليات والجزئيات والثاني للتقييد
نحو بدن الانسان من حيث الصحة والمرض موضوع
لعلم الطيب والثالث التعليل نحو النار من حيث انها
يسخن الماء على نظاير ما في العالم ولذا قال الشاعر
وتزعم انك جرم صغير وفيك انطوى العالم الاكبر
ومن في قوله من الجواهر والاعراض بيان لما وقال
بعضهم بيان للنظاير بل قال انه اظهر ليكون قوله
يعلم متعلقا بالاقرب والمراد بالعالم الكبير السماء
وما يحويه باسره ولم يقل على ما في العالم بل ادخل
لفظ النظاير لان الانسان لا يشتمل على نفس ما في العالم
بل يشتمل على نظايره وبيان الاشتمال المذكور على ما
نقل عن المص في الحاشية هو ان بدن الانسان لكون
فيه الاخلاط الاربعة بمنزلة العالم السفلي المشتمل
على العناصر الاربعة فالسوداء لكونه باردا يابسا
كالارض والبلغم لكونه بارداً رطبا كالماء والدم

والدم لكونه حارا رطبا كالهواء والصفراء لكونه
حارا يابسا كالنار وراسه المشتمل على الحواس الظاهرة
والباطنة المدبرات لامر البدن كالعالم العلوي
المنوط به امر السفليات وقال الراغب العالم انسان
عالم كبير وهو الفلك بما فيه وعالم صغير وهو
الانسان سمي كل انسان عالما لان فيه من جواهر
العالم الاكبر الاخلاط الاربعة ولان لحمه
كالارض الرخوة وعظامه كالجبال ودمه الجاري
في العروق كالانهار والمياه ونفسه كالريح وشعره
كالنبات وفيه من صفات الملك العقل ومن صفات
البهايم الشهوة ومن النبات النمو وفيه من عالم الغيب
الروح والعقل ومن عالم الشهادة البدن المركب
من الاعضاء المتخالفة وقوله يعلم بها الصانع صفة
لقوله نظاير كذا قالوا ويجوز ان يكون حالا منها
لكونها مفعولا به لقوله يشمل وكونه صفة انما يستقيم

لو لم تكن كلمة ما موصولة بل كانت موصوفة وبالجملة
انه يعلم الصانع بتلك النظاير المودعة فى بدن الانسان
كما يعلم اى الصانع بما ابدعه فى العالم الكبير بل قيل
هو اقوى فى الدلالة من العالم الكبير لان ابداع ما
فى العالم الكبير فى بدن الانسان الذى هو الجرم
الصغير كابداع ما يقتضى محلا اوسع فى مكان اضيق
وفيه من مشاهدة العلم والقدرة ما لا يحصى ولذا
قال عليه الصلوة والسلام اعلمكم بنفسه اعلمكم بربه
ومن عرف نفسه فقد عرف ربه ولذلك اى للاشتمال
المذكور او لحصول العلم بالنظاير كحصوله بالعالم
الكبير بل هذا اقرب لولا ملاحظة لام البعد فى
ذلك سوى على بناء المعلوم بقرينة المعطوف اعنى
قوله وقال بين النظر الكائن فيهما اى العالم الصغير
والكبير وبهذا القيد علم ان ما قاله المحشى خسرو من
ان الظاهر ان يقول بين النظرين فيهما لاقتضاء بين

بين التعدد غير وارد لان المضاف اليه لبين ليس
مطلق النظر بل النظر المقيد بكونه بينهما والاعتذار
بالتعدد المعنوى وان كان مقبولا ايضا كما قاله المص
فى قوله تعالى لا نفرق بين احد من رسله الا ان عنه
مندوحة بما ذكرنا وكذا لا حاجة الى تكلف
ان يقال ان فى الكلام تقديما وتأخيرا والتقدير
سوى بين العالمين فى النظر والاستدلال بهما كما
قاله المحشى ابن صدر الدين ولا الى القول بان المصدر
لشموله للقليل والكثير متعدد فلذا افرده المصرح
ان بين لا يضاف الا الى متعدد كما قاله المحشى شهاب
الدين قوله وقال وفى انفسكم افلا تبصرون عطف
على سوى على سبيل التفسير والتبيين فلو قال فقال
كان له وجه ولم يتعرض لصدر الاية وهو قوله
تعالى وفى الارض ايات للموقنين بل اقتصر على قوله
وفى انفسكم الاية لان المقصود اثبات كون الانفس مما

يعلم به الصانع مع قصد افادة العموم فان الايات
الدالة على كون الانفس مما يعلم به الصانع متعددة
كهذه الاية وكقوله سنريهم آياتنا فى الافاق وفى
انفسهم بل مع جعل قوله تعالى افلا تبصرون
كالقرينة المعينة للمراد فان هذا القول اعنى افلا
تبصرون غير مذكور فى آية الافاق فعلم بهذا
ضعف ماذهب اليه المحشى ابن صدر الدين من كون
مراد المص من اية التسوية اية الافاق فان ماذكرنا من
القرينة كما انها قرينة معينة لما ذكرنا كذلك
قرينة مانعة لما ذكره قوله تبصرون بمعنى
تنظرون نظر من يعتبر ليستدلوا بها على وجود الصانع
وانما عبر عن النظر بالابصار اشارة الى ان مجرد
الابصار يكفى فى الاستدلال بالاثار لغاية وضوح
الدلايل صرح به المحشى خسرو ثم المشهود فى اعراب
الرب والقراءة المشهورة فيه الجر كما فى الاوصاف

كلمة بل للاضراب عن قوله مع
قصد فان ذكرهم مبنى على عدم
ملاحظة كون قوله تعالى افلا
تبصرون قرينة معينة لما
ذكره وهو فى بادى الراى
وللنظرة الاولى منه

الاوصاف الثلثة على انه صفة مادحة للفظ الله
او بدل منه بدل الكل من الكل وجاء فى قراءة
حكم بشذوذها الشهاب ونسبها الى زيد بن على كرم
الله وجهه الكشاف النصب واليه اشار المص بقوله
وقرئ رب العالمين بالنصب اى نصب الرب على المدح
اى قطع النعت عن المنعوت فنصب بامدح لاجل
الثناء والتقدير امدح رب العالمين قال المحشى شهاب
الدين وكونه على المدح مستفاد من المقام اذا قدر
امدح وليس بمتعين فقد يقدر غيره كاذم واذكروا
عنى ونحوه كاريد وفى شرح العمدة لابن مالك
ان النعوت اذا كان متعينا لم يقدر اعنى بل اذكر انتهى
ولعل ذلك لان اعنى للتفسير والمتعين غنى عن التفسير
فما فعله المحشى ابن صدر الدين من تقدير اعنى بعد
قوله على المدح مخالف لما نقله عن ابن مالك من عدم
تقدير اعنى عند تعين المنعوت لانه ههنا متعين

اي نعلين ثم قال وهذه قراءة زيد بن علي وهي من
الشواذ وضعفت بالاتباع بعد القطع الا انه قيل
ان زيدا قرء بنصب الرحمن الرحيم ايضا فلا ضعف
فيها وقال ابو حيان قرء بالنصب وهي فصيحة لولا
خفض الصفات بعدها لانهم نصوا على ان الاتباع
بعد القطع في النعوت غير جايز الا ان يقال الرحمن
بدل لا نعت وقال المحشي عصام الدين الاظهر ان رب
فعل ماض والجملة اى رب لتعليل حمده تعالى انتهى
كلامه وله انه يناسب قراءة ملك يوم الدين
على لفظ الفعل كما ياتي وعليه ما مر من ان زيدا قرء
الرحمن الرحيم بالنصب وح لا يكون لنصبهما عامل الا
ان يقال فيهما ما قاله المص في رب العالمين من النصب
وايضا لا يظهر ح للجملة رب محل من الاعراب اذ لا يجوز
ان يكون صفة الا ان يقال انها حال بتقدير قد كما
هو راى البصرية او بدونه كما هو راى الكوفية او يقال

يقال انها معترضة مثل قولك تعالى بعد قولك قال
الله قوله او على النداء عطف على المدح والتقدير
يا رب العالمين وهو مقول على السنة العباد فلا يرد
عليه ان النداء لتوجه المنادى او لتنبيه وهو تعالى
منزه منهما وتقديم هذا الوجه على الوجه الثالث
الآتي يشعر بانه اقوى منه لكن قيل نقلا عن الدر
المصون انه اضعف الوجوه وكانه لهذا تركه صاحب
الكشاف واما قوله او بالفعل عطف على المعطوف
عليه او على المعطوف والظرف متعلق بقوله بالنصب
والتقدير قرء بالنصب بالفعل الذي يدل عليه الحمد
قال المحشي عصام الدين اى لفظ الحمد او فرده الواقع
هنا انتهى يريد ان مراد المص من الحمد لفظه من حيث
هو لفظ فقط على منوال الماهية بشرط لا شئ او لفظه
مع معناه فان الفرد هو المجموع على منوال الماهية
بشرط شئ واذا جاز هذان الوجهان جاز ارادة الحمد

مطلقا على منوال الماهية لا بشرط شئ فان جواز
الاولين يستلزم جواز الثالث الشامل لهما ثم قال
ويشعر الثانى اى يشعر بالثانى وهو الفرد الواقع هنا
فى النظم الكريم عبارة الكشاف حيث قال يدل
عليه الحمد لله ثم قال والمتبادر منه اى من كلام
المص حيث قال قرع رب العالمين بالنصب بالفعل
الذى الخ جعله اى الرب مفعولا لذلك الفعل الذى
دل عليه الحمد وعبارة الكشاف يشعر بانه اى الرب
صفة المفعول المحذوف حيث قال كانه قيل نحمد الله
رب العالمين حتى قال قدس سره فى حاشية الكشاف
وانما قال نحمد الله رب العالمين ولم يقل نحمد رب
العالمين مع انه المقصود لان الرب فى المعنى صفة لابد لها
من موصوف فاشار الى ان العامل فيهما واحد انتهى
اقول المراد من ذلك الفعل الذى يدل عليه الحمد هو
نحمد الله او حمدت الله كما مر فى اول الفاتحة فوجه

فوجه دلالة الحمد عليه ما تقدم من ان اصله النصب
الى اخر ما ذكر هناك واذا ثبت ان المراد من
الفعل ذلك الفعل الذى يدل عليه الحمد باعتبار اصله
الذى هو النصب ودلالته عليه من قبيل دلالة الاثر
على المؤثر والعمل على العامل ثبت ان قول الكشاف
نحمد الله رب العالمين وعدم قوله نحمد رب العالمين
للاشارة الى ذلك المراد وتذكير الحالة الاصلية
ايضا والمص لم يتعرض لتقديره لظهوره مع رعاية
الاختصار وبهذا تبين ان الحصر المستفاد من قوله
قدس سره انما قال نحمد الله ليس على ما ينبغى وكذا
قول المحشى عصام الدين والمتبادر جعله مفعول ذلك
الفعل لاستلزامه خلو كلام المص عن ذلك
الاشارة لفظا ونية ليس بمتبادر عند امعان النظر
قال قدس سره ولم يجعل الحمد المذكور عاملا فيه
لقلة اعمال المصدر المحلى باللام ولانه يلزم الفصل

بين المصدر العامل وبين معموله بالخبر يريد انه وان
جاز اعمال المصدر المحلى باللام بلا قبح كما هو مذهب
سيبويه فان فيه اختلافا بين النحاة اجازته مطلقا
وهو مذهب سيبويه واتباعه وعدم اجازته مطلقا
وهو مذهب الكوفيين وجوازه مع قبح وهو مذهب
الفارسي وبعض البصرية الا انه لقلته لم يجعل الحمد
عاملا فيه وانه وان جاز اعماله مع الفصل عند
البعض فان فيه ايضا اختلافا بين النحاة منهم من
منعه مطلقا سواء كان بالاجنبي اولا ومنهم من
جوزه مستندا بقوله تعالى وانه على رجعه لقادر
يوم تبلى السرائر باعمال الرجع في اليوم مع الفصل
بالاجنبي والمانع يقدر له عاملا او يقول التساهل
في الظروف معروف وكلام صاحب الكشف وجاز
هذا بناء على ان المبتدء ليس اجنبيا من كل وجه
فالمبتدء والخبر لاتحادهما معنى كشيء واحد لا يعد

لا يعد الفصل باحدهما من الفصل بالاجنبي مشعر
بالفرق بالفصل بالاجنبي وبغيره الا انه لعدم جوازه
عند البعض لم يجعل الحمد عاملا فيه فاندفع ما اورد
عليه قدس سره في بعض الحواشي نحو ما ذكره
التفتازاني في قولهم الحمد لله حمد الشاكرين
من جواز كون نصب الحمد في حمد الشاكرين بالحمد
في الحمد لله وهو مصدر معرف باللام مع وجود
الفصل بالخبر مستدلا عليه بانه في الاصل معمول
لحمد كما تقول حمدا له فجاز لذلك وكذا كل مصدر جعل
متعلقه خبرا له وجه الاندفاع ان مراده قدس
سره انه لم يجعل الحمد عاملا فيه لعدم جوازه عند
البعض لا لانه لا يجوز اصلا حتى يرد عليه نحو ما ذكره
مبني على قول البعض الاخر وانا اقول وبالله الحول انه
لم يجعل المصدر عاملا فيه وان فرضنا كون اعمال
المصدر متفقا عليه لان القول باعمال الفعل ولو كان

التفتازاني وما ذكره

مقدرا باعتبار الاصل اولى من القول باعمال المصدر
لانه عامل ضعيف الا ترى الى قول الزمخشري في هذا
المعنى اذا جرى نهر الله اى المطر او السيل بطل نهر
معقل وهو نهر بالبصرة بل ان كان المصدر مفعولا
مطلقا فالعمل للفعل من غير تجويز ان يكون للمصدر
صرح به ابن الحاجب وعلله العارف الجامى بانه لا يجوز
اعمال الضعيف مع وجدان القوى سواء كان
الفعل مذكورا نحو ضربت ضربا زيدا او محذوفا نحو
ضربا زيدا قوله وفيه اى في وصفه تعالى بكونه ربا
للعالمين دليل على ان الممكنات بالامكان الخاص كما
هو المتبادر عند الاطلاق كما هى اى الممكنات مفتقرة الى
المحدث على صيغة اسم الفاعل حال حدوثها اى خروجها
من العدم الى الوجود فهى مبتدء وقوله الان مفتقرة
خبره والجملة خبر ان المفتوحه وادخل الفاء عليه
اشارة الى ضعف قول من قال بالحاقها بليت ولعل

ولعل في المنع عن دخول الفاء وكونه مخالفا لقوله
تعالى ان ما غنمتم من شئ فان لله خمسه قوله مفتقرة
الى المبقى على صيغة اسم الفاعل ايضا وهما عبارتان
عن الله تعالى ولما كان افتقارها الى المحدث اشهر
واظهر جعله مشبها به لافتقارها الى المبقى مع ان
بينهما واحد على القول الاصح وهو الامكان اما الاول
فما تقدم واما الثانى فما قاله المص في الطوالع من
ان الممكن يستصحب الاحتياج حالة البقاء لبقاء الامكان
الذاتى الموجب له فان الامكان للممكن ضرورى والا
لجاز ان ينقلب الممكن واجبا او ممتنعا فالظه من عبارة
المص ههنا انها اشارة الى مسئلة كلامية وهى انه
ذهب الحكماء والمتكلمون الى ان الممكنات محتاجة فى
الوجود الى المؤثر حال بقائها كافتقارها اليه حال
الحدوث سواء كان المحوج الى المؤثر هو الامكان كما
هو مذهب الحكماء ومحققى المتكلمين واختاره المص

كما سمعت لسلامته عن الالتجاء الى القول بتجدد
الاعراض او الحدوث كما هو مذهب المتكلمين اوغير
ذلك كما مر فالجمع بين الامكان فى قوله الممكنات
وبين الحدوث فى قوله الى المحدث حال حدوثها
للاشارة الى ما هو التحقيق من احتياجها الى المؤثر
وجودا وبقاء على كلا المذهبين واوضحه السيد
السند فى شرح المواقف بما لا مزيد عليه فقال كما
ان اتصاف الممكن بالوجود فى زمان حدوثه لم يكن
مقتضى ذاته لاستواء نسبته الى وجوده وعدمه
كذلك بقاء اتصافه فى الزمان الثانى وما بعده ليس
مقتضى ذاته لان استواء نسبته الى طرفيه لازم له
فى حد ذاته فكما استحال اقتضاؤه الوجود فى الزمان
الاول استحال اقتضاؤه اياه فى الزمان الثانى فكما
ان اتصافه بالوجود فى زمان الحدوث مستند الى
المؤثر كذلك اتصافه به فيما بعده من الازمنة مستند

مستند اليه ايضا والاول هو اتصافه باصل
الوجود والثانى هو اتصافه ببقاء الوجود فهو
فى وجوده ابتداء وفى استمراره محتاج الى المؤثر
الذى يفيده الوجود ويديمه له اما على مذهب
الحكيم فلبقاء علة الاحتياج وهى الامكان الذاتى
واما على مسلك المتكلم فلما مر من ان بشرط بقاء
الجوهر بقاء العرض وهو لعدم بقائه زمانين
محتاج الى المبقى دائما فكذا الجوهر ولذلك حملها
عليه اكثر ارباب الحواشى كالمحشى خسرو
وابن الشيخ وغيرهما وانت خبير بان الدلالة المذكورة
غير ظاهرة فيه ولذا اختلف من حمل العبارة على
الظاهر فى توجيهها فقال بعضهم وجه دلالة الاية
على ذلك هو ان الرب لما كان بمعنى المالك فقوله رب
العالمين دال على ان جميع الممكنات مماليكه تعالى
والمملوك لا يكون مملوكا الا بالمالك فقد صح ان

الممكنات ما دامت موجودة باقيةً مفتقرةٌ اليه
تعالى وانت تعلم انه لا يفيد الا الاحتياج فى المملوكية
والكلام فى الوجود اما الاول او الثانى كما اعترف
به نفسه حيث قال فان قلت هلا حملت الدلالة
على ان التربية لما كانت عبارة عن تبليغ الشئ
الى كماله شيئا فشيئا والممكنات لا تزال تترقى
فى مدارج الكمال بتبليغه تعالى فصح افتقارها
اليه تعالى حال البقاء قلت لان معنى قولهم الممكن
محتاج الى المؤثر حال البقاء انه محتاج اليه فى الوجود
انتهى فقد وقع فيما هرب عنه وقال المحشى ابن صدر
الدين قولا قريبا من هذا الذى لم يرتضاه البعض
ونفاه وكذا المحشى عصام الدين عما نحوه هذا القول
الذى نفاه البعض وهو ان يقال وجه دلالة كونه
تعالى ربا على ما ذكر هو ان التربية كما مر تبليغ
الشئ الى كماله على التدريج ولا شك ان هذا التبليغ

التبليغ لا يتصور بدون الوجود فهو مستلزم للوجود
فهو الموجد والمبقى اذ البقاء دوام الوجود ولو قلنا
ان الرب معناه اِدامةُ وجودِ الممكنات وابقائِهُا
كما ذكره الغزالى لا نستغنى عن تلك التكلفات
لظهور دلالة الاية على ذلك دلالة ظاهرة فان
ابيت هذا فيمكن ان يقال وجه دلالة الاية هو انها
تدل صريحا على انه مرب للممكنات فيفهم منه انه لو لم
يربيهم لهلكوا ولم يبق لهم وجود فهم دائما محتاجون
فى بقاء الوجود الى المربى المبقى او ان ابقاء الوجود
داخل فى التربية ومن جملتها او لازم لها فيكون
الدلالة على الاول دلالة التضمن وعلى الثانى دلالة
التزام وعلى التقديرين يصدق ان فيه دليلا على
ما ذكر وقدم الرب على ما بعده رعاية للتناسب
لانه قريب من الاله بحسب المعنى بل قيل بان الفرق بينهما
اعتبارى قال المحقق الدوانى فى بعض تاليفاته المراد

من الاله هو المعبود بالحق ومناط المعبودية لما كان
خالقية والخالقية انما يكون فى ذات متصف بجميع
الكمالات الاسمية والوصفية لعدم تحقق حقيقة
الخالقية بدونها فلما وجب تحقق الكمالات في
المعبود بالحق بحسب الوقوع فكان مرتبة جامعية
جميع الكمالات الاسمية والوصفية مرتبة الواحدية
التي هي عبارة عن مرتبة الالوهية المحققة وضعت
لكلمة التوحيد تلك العبارة لا غيرها فكون الذات
معبودا بحق بغير كونه ربا حقيقيا غير معقول فليس
بين الربوبية والالوهية تفرقة الا باعتبار تحقق
موصليتها مظاهر الاسماء الى كمالاتها الممكنة لان تلك
المرتبة باعتبار ملحوظية موصليتها عبارة عن الربوبية
وبغير اشتراط تلك الملحوظية عبارة عن الالوهية قال
الله تعالى الرحمن الرحيم لم يتعرض المص لشئ من معناه
واعرابه اكتفاء بما سبق بل بادر الى دفع ما اورد

اورد عليه من انه لو كانت البسملة من الفاتحة
لزم التكرار بلا فائدة فى افصح الكلام فقال فى دفعه
كرر على بناء المجهول او المعلوم والعايد المفعول
محذوف ويؤيده ما فى اكثر النسخ كرره
للتعليل فافراد الفعل على الاول او الضمير على الاخير
وان رجع الى متعدد بتاويل هذا اللفظ او لان الثانى
لما كان متمما للاول كان كلاهما فى حكم لفظ واحد
وسماه تكريرا بناء على مذهبه من كون البسملة جزء
من الفاتحة كما ذكره المحشى خسرو وقال المحشى
عصام الدين وفيه اشارة الى الجواب عما استدل به
الحنفية على انها ليست من الفاتحة والا لزم التكرار
بلا فائدة وحاصل الجواب منع الملازمة مستندا
بان لهذا التكرار فائدة بل الغرض المسوق له الكلام
تلك الاشارة كما صرح به المحشى ابن صدر الدين فاو فى
كلام المحشى شهاب الدين وهذا بناء على مذهبه

اوجواب عما قيل ان البسملة ليست من الفاتحة لمنع
الخلو لا الجمع وبالجملة انه كررهما لتعليل استحقاقه
للحمد لانه يفيد ان استحقاقه الحمد لاجل اتصافه
تعالى بهما كما هو الشايع من ان ترتب الحكم على المشتق
يفيد علية ماخذ الاشتقاق كما فى قولك اكرم العالم
واهن الجاهل على ما سنذكره اى كما ستذكر ذلك
التعليل او بناء على ما سنذكره ولو جعل الظرف صلة
التعليل وكان المراد مما سيذكره الدلالة على
استحقاق الحمد وارجع الضمير المنصوب الى الكلمة
مالا الى التعليل لم يبعد لكنهم صرحوا بان المراد مما
سيذكره قوله واجراء هذه الاوصاف الى قوله و
للاشعار وكانه اراد كمال التعليل والا فاصل التعليل
يحصل بالوصفين الاخرين اعنى الرب والمالك ولم
يلتفت الى ذلك بل نسب التعليل اليهما فقط ايماء
الى انهما الركن الاعظم فى التعليل فلو لم يكررهما بعده

بعده لم يكن تعليله كاملا بل كان كان لم يكن
او اراد اصل التعليل والكمال الذى يحصل بعده لا ينافى
صدقه واما جعلهما فى البسملة تعليلا للحمد وان
كانت من السورة فغير ممكن بل هما فيها لتعليل الابتداء
والتبرك باسمه تعالى ولم يكرره على طبق ما وقع فى
بسم الله بان لا يفصل بينهما وبين كلمة الله تحرزا عن
التكرار بقدر الامكان ورعاية لما يقتضيه حسن
البيان لانهما كالتقسيم للربوبية وتقديم رب العالمين
كتقديم المقسم على الاقسام او كتفصيل المجمل وتقديمه
كتقديم المجمل على المفصل صرح به المحشى عصام الدين
وتعقيبا لاكمل الاسماء وهو الله باكمل الصفات وهو
رب العالمين اذ معناه ان وجود ما سواه فايض من
تربيته واحسانه وبره وامتنانه وذكر فى
التفسير الكبير لتكريره فائدة اخرى فيحصل جواب آخر
عن ذلك الاستدلال وهى ان نعلم ان العناية بالرحمة

اكثرِ مما سواه ثم لما بين تضاعف الرحمة قال لا تغتر
بذلك فأنا مالكِ يومِ الدين اجازيك بكل ما عملته
فهو كقوله تعالى غافر الذنب وقابل التوب شديد
العقاب مالك يوم الدين قرئه اى المالك بالالف
عاصم بن ابى نجود الاسدى من رواية ابى بكر وحفص
على ما صرح به الجعبرى والكسائى من رواية الليث
والدورى وهو على بن حمزة الكسائى رئيس الكوفيين
فى النحو ويعقوب بن اسحاق الكوفى الحضرمى نسبة الى
حِضرم بكسر الخاء المعجمة والجمع الحضارمة قوم بالشام
فى القاموس الخضرم من لا يعرف ابوه وذلك ان قوما
من العجم خرجوا فى اول الاسلام فتفرقوا فى بلاد العرب
فمن اقام منهم بالبصرة فهم الاساورة ومن اقام
منهم بالكوفة فهم الاحامرة ومن اقام منهم بالشام
فهم الخضارمة ومن اقام بالجزيرة والموصل فهم الجراعنة
صرح به الجوهرى وكون هذه الثلثة من القراء المعتبرين

المعتبرين الثمانية المشهورين لا يقتضى كون
هذه القراءة هو المختار وكذا تقديمها وذكر ما
بعضدها فيما يأتى والا لخالف كلامُهُ هنا ما يُصرِّح
به تبعا للكشاف من كون قراءة ملك هو المختار بل
لكونها قراءة من سوى الحرمين من المشرق الى المغرب
الا قليلا وكانهم قصدوا بذلك كثرة الثواب كما
يعلم من الحديث الاتى مع الموافقة لما ذكره ابو عبيدة
من ان قراءة مالك اوسع واجمع وعلل ذلك بانه
يقال مالك الدواب والانعام والطيور ولا يقال
ملكها وبان كل مالك للشئ يملكه وليس كل ملك
للشئ يملك ذلك الشئ على ما ذكر فى معالم التنزيل
ويعضده اى مالك اويعضد قراءة عاصم فالضمير
المنصوب على الاول عايد الى مالك بتقدير مضاف
اى قراءة مالك وعلى الثانى الى القراءة وتذكيره
باعتبار ما ذكرنا وباعتبار ان ماله مذكر من لفظه

يجوز تذكيره وتانيثه والقراءة له منكر
من لفظه وهو القران ففي الصحاح قرءت الكتاب
قراءة وقرانا انتهى وفي القاموس عضده كنصره اعانه
ونصره وقال المحشي شهاب الدين اصل العضد العضو
المخصوص فاستعير لمعنى التقوية وشاع فيه حتى
صار حقيقة فيه ويؤيده ما نقله الجوهري عن ابن
السكيت واعضاد كل شيء ما يسد حواليه من البناء
وغيره كاعضاد الحوض وهي حجارة تنصب حول شفيره
وكذلك عضادتا الباب وهما خشبتاه في جانبيه قوله
تعالى فاعل لقوله يعضده يوم بالنصب بتقدير اذكر
واما بالرفع كما في قراءة ابن كثير والبصريين فعلى
انه بدل من يوم الدين في قوله تعالى ما ادراك
ما يوم الدين او خبر لمبتدء محذوف اي هو يوم لا
تملك نفس لنفس اي لنفع نفس شيئا فاللام للنفع
وقيل للاجل اي لاجل نفس نفعا او ضرا ذكره الفاضل

الفاضل الاسفراني في تفسيره والفرق بين لام
الاجل ولام النفع ان مدلول لام النفع لا يكون الا
خيرا بخلاف مدلول لام الاجل فانه قد يكون خيرا
وقد يكون شرا مثلا ان تقول يعذب الكافر لكفره
اي لاجل كفره والامر يومئذ لله وجه التأبيد
ان هذه الاية يثبت مالكية يوم القيمة له تعالى
المناسبة لقراءة مالك يوم الدين وفصله المحشي
ابن صدر الدين بما حاصله ان تملك مشتق من الملك
بالكسر لا من الملك بضم الميم بقرينة قوله شيئا اذ لا
معنى لان يقال يوم لا يكون نفس ملكا لنفس شيئا
بخلاف ما اذا قيل لا يكون نفس مالكا لنفس شيئا
اي نفعا وضرا وعلى هذا لا حاجة في اصل التأييد
الى قوله والامر يومئذ لله لكنه ذكره ليكون اشارة
الى ان المفعول في مالك يوم الدين محذوف تقديره
مالك الامور يوم الدين او ليكون تأييدا على تأييد

بناء على ان اللام ظاهرة في المِلك بالكسر ففي الاية
تابيد في موضعين بل قال المحشي عصام الدين ان
قوله والامر يومئذ لله يعضد قراءة ملِك يوم الدين
اقول لعل الباعث له على هذا القول اِما تفسير الامر
بالملك بالضم او بمقابل النهيِ على عكس ما قاله عبد
الحليم الهندي في هذا المقام من ان الامر واحد
الامور لا واحد الاوامر حتى يفيد اثبات الملكية
له تعالى وان كان لفظ الامر حقيقة في الثاني مجازا
في الاول واما تفسير هذه الاية بان الحكم حكمه ولا
قاضي سواه واِما اثبات الامور له تعالى في ذلك اليوم
مع موافقته لصاحب المعالم ذاهلا عن انه اذا كان
المقصد من قوله لا تملك نفس لنفس شيئا نفي المالكية
كان المقصد من قوله والامر يومئذ لله ايضا اثبات
المالكية ليكون النفي والاثبات واردين على شيء واحد
نظير قوله تعالى لمن الملك لله الواحد القهار لاسيما

لاسيما اذا قلنا بكون الواو في قوله والامر
استنافية ومما يفيده لام المِلك بالكسر في لله
فانه يفيد ان الخبر المحذوف مملوك الله فاي شيء
فرض مرادا من الامر يفيد اللام مملوكيته له تعالى
فيكون هو تعالى مالكا له فيثبت المطلوب وهو مالكية
الله تعالى يومئذ سيما اذا فسر الامر بالمالكية او
بالمِلك بالكسر كما يدل عليه كلام المحشي خسرو وانه
لا يتم التابيد المذكور الا بقوله والامر يومئذ لله
فان بمجرد نفي المالكية المستفاد من لا تملك نفس
لنفس شيئا لا يثبت مالكية الله فضلا عن مالكية
يوم الدين التي هي مدار التابيد بقرينة انه لم يؤيد
قراءة مالك بنحو قوله تعالى قل اللهم مالك الملك
مع انه اظهر في اثبات المالكية فقد علم بهذا ان
ابن صدر الدين وان اصاب في حكمه بان في قوله
والامر يومئذ لله تاييدا لتلك القراءة لكنه لم يصب

في حكمه بانه يتم التأييد بدونه فالخالي عن الخلل
في توجيه التأييد المذكور انه تعالى لما نفى مالكية
احد لشيء على العموم اثبت بعده ان جميع الامور
مملوك له تعالى في ذلك اليوم وهو معنى مالك يوم
الدين فهذه الاية نظير قوله تعالى لمن الملك اليوم
لله الواحد القهار كما مر الا ان هذه لاثبات المالكية
في ذلك اليوم كما فيما نحن فيه وتلك الاية لاثبات
الملكية فيه فقد علم بهذا ان قوله تعالى لله الواحد
القهار مراد في قوله الاتي ولقوله لمن الملك اليوم
الا انه تركه اكتفاء بالسابق عن اللاحق وطلبا
للاختصار ثم انهم ايدوا هذه القراءة بان الملك
للرعية والمالك للعبد والعبد ادنى حالا فالقهر
في المالكية اكثر وبان المالكية سبب لاطلاق
التصرف دون الملكية وبان حروفه اكثر فثوابه
كذلك بمقتضى قوله عليه الصلاة والسلام من قرء

قرء القران كتب له بكل حرف عشر حسنات ومحيت
عنه عشر سيئات ورفعت له عشر درجات وبان
الرعية يمكنهم اخراج انفسهم عن كونهم رعية لملكهم
بخلاف المملوك فالتعلق والارتباط في المالكية
اقوى واكثر وبان الملك يجب عليه رعاية
حال الرعية كلكم راع وكلكم مسؤل عن رعيته
ولا يجب على الرعية خدمة الملك بخلاف المملوك
فانه يجب عليه خدمة المالك وانه لا يستقل في امر الا
باذنه وايضا قراءة المالك ارجى لان اقصى ما يرجى
من الملك العدل والانصاف وان ينجو الانسان
راسا براس واما المالك فيطلب العبد منه الكسوة
والطعام وغير ذلك فالملك يطمع فيك والمالك
انت تطمع فيه والمالك ان مرض عبده عالجه ويلتزم
مؤنته والملك ليس كذلك بالنسبة الى الرعية
والملك له سياسة وهيبة والمالك له رحمة ورأفة

واحتياجنا الى الرحمة اشد من احتياجنا الى الهيبة
والسياسة ولكن اذا قوبل بين هذه المؤيدات وبين
ما ياتي من مؤيدات ملك علم ان القوة لما ياتي ولذا
يحكم المص كصاحب الكشاف بانه المختار وقرء الباقون
اى من بقى ذكره فلم يذكر بعد من القراء المعتبرين
الذين قدم المص ذكرهم بقوله الائمة الثمانية
المشهورين فلا يرد عليه قراءة نحو خلف بن هشام
الموافقة للقراءة الاولى لعدم كونه من الثمانية قوله
ملك مفعول به لقوله قرء الباقون باعتبار هذا اللفظ
اى قرءه الباقون بلا الف على ان يكون صفة مشبهة
وهو اى ملك كما يشعر به عبارة الكشاف وملك هو
الاختيار لان المص عدل عن الاختيار الى المختار
ليصح الحمل بلا تكلف ثم انه ذكر له وجوها اربعة
والمص ترك منها وجهين وذكر وجهين ضاما اليهما
وجها اخر اما الوجه الاول من الوجهين اللذين ذكرهما

ذكرهما فهو ما اشار اليه والى كونه من حيث الرواية
بقوله لانه قراءة اهل الحرمين وهم لكونهم حديثا
وقديما اعلم بالقران والاحكام حتى استدل بعض الفقهاء
بعمل اهل المدينة اولى بان يقرؤا القران كما انزل
وقراؤهم هم الاعلون رواية وفصاحة كابي جعفر
يزيد بن قعقاع وشيبة ونافع بن ابي نعيم من المدينة
وعبد الله بن كثير وحميد بن قيس الاعرج ومحمد
بن محيصن من مكة المشرفة وقد وافقهم قراء البصرة
والشام وحمزة من الكوفة واما الثاني منهما فهو ما [الثاني من الوجهين]
اشار اليه والى كونه من حيث الدراية بقوله وقوله
تعالى لمن الملك اليوم وقد مر ان قوله تعالى لله الواحد
القهار مراد والا فما ذكره من قوله لمن الملك اليوم
لكونه استفهام انكار نفي محض لا يقوم دليلا على شيء
وحاصل هذا الوجه انه تعالى قد وصف ذاته بانه
الملك يوم القيمة فقراءة ملك يوم الدين تناسب

الاتيان من حيث اشتراكهما فى الدلالة على انه تعالى
ملك يوم القيمة وهو ظه لكن المحشى عصام قال
الظه وقوله بلا لام اى بالعطف على انه فى قوله لانه
قراءة اهل الحرمين وعلل ذلك الظهور بان هذه
الاية لا تستقل باثبات كون الملك هو المختار لانه
يعارضه قوله تعالى يوم لا تملك نفس لنفس شيئا
اقول قد سمعت ان قوله لا تملك نفس لنفس شيئا
لكونه نفيا محضا لا يدل على ثبات المالكية لاحد
وقد اعترف نفسه بان قوله والامر يومئذ لله يؤيد
قراءة ملك يوم الدين فليت شعرى اين المعارض
بناء على هذا الاعتراف واما الوجه الاخر المضموم
اليهما فهو ما اشار اليه بقوله ولما فيه اى فى
لفظ الملك من التعظيم من حيث انه شاع استعماله
فى السلاطين بحيث لا يفهم منه غيرها وليس فوقهم
احد بخلاف المالك فان الناس قلما يخلو الاحاد منهم

منهم من كونه مالكا فليس فيه تعظيم ذاتى بل انما
يحصل التعظيم فيه من الاضافة واما الملك ففيه
تعظيم من حيث الذات والاضافة وللاشارة الى
وجود التعظيم الذاتى فى الملك اردفه ببيان
معنى المالك والملك على وجه يظهر منه كون الملك
ادل على التعظيم لان التصرف فى العقلاء بالامر والنهى
الذى هو معنى الملك ارفع واشرف من التصرف فى
الاعيان المملوكة ٧ واما الوجه الثالث الذى تركه
المص فهو ما ذكره صاحب الكشاف بقوله و
لقوله تعالى ملك الناس ووجهه قدس سره بانه
لما تدرج فى خاتمة الكتاب من وصفه بالربوبية الى
وصفه بالملكية ناسب ان يكون فاتحته ايضا كذلك
ولا يحصل ذلك الا بقراءة ملك وكان المص تركه
راسا لان مدار التاييد على ثبات الملكية فى يوم
القيمة وملك الناس ليس فيه التقييد بذلك واما

٧ الذى هو معنى المالك ع

الوجه الرابع من الوجوه التي تركها المص فهو ماذكره
صاحب الكشاف بقوله ولان الملك يعم ويكثر والملك
بالضم يخص ويندر فالملك يحصل ولو بشئ خسيس
والملك بالضم لا يحصل ولو بالف كيس فالاول ولـ
لا يخلو احد من الناس الا له ذلك واما الثاني فاين
الثريا من يد المتناول وايد هذه القراءة ايضا بان
اضافة الملك بالضم الى الوقت شايع دون اضافة
الملك بالكسر وبانه فسر الرب بالمالك كما مر عن
الكشاف فبقراءة مالك يلزم التكرار دون قراءة
ملك لكن يمكن الجواب عن هذا بحمل المالكية الاولى
على الدنيا والثانية على العقبى ولما كان السبب في
اختلافهم لاولوية احدى القراءتين على الاخرى
وجود الفرق بين الملك والمالك تعرض له على وجه
يشعر بكون الملك ادل على التعظيم كما مر فقال والمالك
الخ لكنه اقتصر على الفرق المعنوي وترك اللفظي راسا

راسا اعتناءً بشان المعنى واما الفرق اللفظي فالظه
ان الاول اسم فاعل والثاني صفة مشبهة كحاذر
وحذر لكن في القاموس والملك بالضم معروف
والعظمة وبالفتح اي بفتح الميم وسكون اللام و
ككتف وامير وصاحب ذو الملك والجمع ملوك
واملاك فالظاهر منه ان الملك والمالك بمعنى واحد
وهو ذو الملك وفي الصحاح فهو مليك وملك ومَلْك
مثل فخِذ وفخْذ كأن الملك بسكون اللام مخفف
من ملِك والملِك مقصور من مالك او مليك انتهى
كلامه وهو مشعر بان الفرق بين الملِك والملك
كالفرق بين الفخذ والفخذ وبان الفرق بين الملِك
والمالك بحسب اللغة كون احدهما اصلا والاخر
فرعا وهذا يقتضي ان يكون التغاير المعنوي الذي
ذكره المص هنا عرفيا لكن المحشي شهاب الدين
حكم بكون الفرق الذي بين الملِك بالكسر وبين الملك

بالضم لغويا وهو يقتضي ان يكون الفرق الذي بين
الملك والمالك ايضا لغويا والله اعلم بحقيقة الحال
هو المتصرف اى من له التصرف الشرعي في الاعيان
فدخل فيه المالك الذى لا يتصرف فى ملكه وخرج
به نحو الغاصب والاعيان جمع عين وهو ما قام بنفسه
من العقار والمنقول فلم يبق لقوله المملوكة اى للمتصرف
فائدة سوى التصريح بما علم ضمنا ولو قال بدله بالحق
لكان له وجه ايضا بل كان التعريف سالما مما ياتي
من تعريف الشئ بالمساوى وهذا التعريف ذكره
الراغب الاصفهانى واورد عليه بانه ليس بجامع
لخروج من لم يتصرف فى ملكه قط ولا مانع لدخول
نحو الغاصب فيه وقد علمت اندفاعهما بما ذكرنا
ويندفع الثانى بالمملوكة ايضا وثانيهما تعريف
بالمساوى لاخذ المملوك فى تعريف المالك واجيب
بانه تعريف لفظي قصد به تعيين المدلول فقط كما هو

هو داب اهل اللغة من الملك اى المالك مشتق من
الملك بكسر الميم بمعنى التمليك او التملك وعليه
اقتصر ابن صدر الدين وما يقال فى لام الملك على
المشهور من ان اللام للتمليك يناسب الاول ولا يبعد
ان يقال بكونه بمعنى التسلط وقال السيد الشريف الملك
بكسر الميم فى اصطلاح المتكلمين حالة تعرض للشئ
بسبب ما يحيط به وينتقل اى ما يحيط به بانتقاله
اى ذلك الشئ المعروض كالتعمم والتقمص فان
كلا منهما حالة تعرض للشئ بسبب احاطة العمامة
براسه والقميص ببدنه وفى اصطلاح الفقهاء اتصال
وتعلق شرعى بين الانسان وبين شئ يكون مجوزا
لتصرفه فيه ومانعا عن تصرف غيره فيه انتهى ولا
يبعد ان يقال بكون المعنى الثانى معنى لغويا فان
التملك والتسلط والاتصال المذكور امر واحد او امور
متغايرة وذهب طايفة كصاحب الكواشي وغيره

٢ وينتقل مع

الى ان المالك والملِك بمعنى واحد ولعل هذا يناسب
كلام اهل اللغة كما مر وفى الاساس قال قشيرى
كانت لنا ملوك من نخل اى املاك انتهى والمَلِك
بفتح الميم وكسر اللام وكذا السلطان لا الخليفة و
الامام بناء على الفرق بينهما بالعموم والخصوص المطلق
فكل خليفةٍ وامامٍ مِلكٌ وسلطانٌ وليس كل ملكٍ
وسلطانٍ خليفةً واماما وممن صرح بالفرق بين
الامام والملِك شارح الصحايف حيث قال فى شرح قول
صاحب الصحيفة التاسعةُ فى الامامة يريد بالامامة
ههنا الخلافة وعرفها بانها رياسة عامة فى الدين
والدنيا وقوله رياسة عامة فى الدين ليخرج قضاة
البلاد لان رياستهم ليست عامة وكذلك يخرج
الملوك لان رياستهم فى الدنيا انتهى وهو موافق لما
قاله السيد الشريف فى شرح المواقف حيث قال قال
قوم من اصحابنا الامامة رياسة عامة فى الدين والدنيا

والدنيا لكنه زاد عليه قوله لشخص من الاشخاص
ثم قال فقيد العموم احتراز عن القاضى والرئيس
وغيرهما والقيد الاخير يعنى لشخص من الاشخاص احتراز
عن كل الامة اذا عزلوا الامام عند فسقه فان الكل
ليس شخصا واحدا ثم قال ونقض هذا التعريف بالنبوة
والاولى ان يقال اى بدل الرياسة خلافة الرسول
فى اقامة الدين وحفظ حوزة الملة بحيث يجب
اتباعه على كافة الامة وبهذا القيد الاخير يخرج
من نصبه الامام فى ناحية كالقاضى ويخرج المجتهد
اذ لا يجب اتباعه على الامة كافة بل على من قلده خاصة
انتهى اقول نسب خروجه الى قيد العموم لتقدمه ذكراً
والا فقيد فى الدنيا ايضا يخرجه بناء على انه ليس
للمجتهد رياسة فى الدنيا هو المتصرف بالامر بالمعروف
والنهى عن المنكر قوله فى المامورين متعلق بالمتصرف
اى الملك هو الذى يتصرف فى الذين خوطبوا بامر التكليف

وخطابه فصاروا مامورين وهم العقلاء المكلفون
بناء على ان مدار التكليف هو العقل او في المامورين
بالشرايع وامتثال الاوامر واجتناب المناهي تصرفاً
على وجه الكمال بناء على انصراف المطلق الى الفرد
الكامل وتصرفاً على وجه الاختصاص به والانحصار
فيه فالامر بالمعروف مثلا وظيفته فقط كما يشعر به
تعريف المسند والمسند اليه وضمير الفصل فاندفع بهذا
ما اورد به على التعريف من انه ليس بمانع لصدقه على
صاحب الدار بالنسبة الى عياله وعلى كل رئيس بالنسبة
الى اتباعه وعلى كل واعظ لان هؤلاء وان امروا
بالمعروف ونهوا عن المنكر الا ان ذلك ليس على وجه
الكمال ولا على وجه الانحصار فيهم والاختصاص بهم
بل وراء كل واحد منهم آمر وناه اخر وهو السلطان
واليه الاشارة في قوله عليه الصلوة والسلام لا يقص
الا آمراً ومامورا ومختال وعلم بما ذكرنا قبل هذا

هذا في تأويل المامورين ان المراد الذي ذكره المحشي
عصام الدين بقوله المراد بالمامورين المنقاد فلا
يحتاج الى ان يقال ذكر المامورين بطريق التغليب
على المنهيين مراداً ابعد من بغداد لان المامور بامتثال
الاوامر واجتناب المناهي شامل للمنهيين ايضا فلا حاجة
في هذا الشمول الى جعل المامورين بمعنى المنقاد
ولو كان الانقياد شاملا للقبيلتين اعني المامورين
والمنهيين وكذا لا حاجة الى القول بالتغليب المذكور
ثم قال ولا يخفى انه يصدق على كل رئيس بالنسبة
الى اتباعه مع انه لا يسمى ملكا وقد علمت اندفاعه
ثم قال فينبغي ان يقال هو المتصرف بالامر والنهي الخارج
عن التصرف فيه بهما فقوله الخارج بالرفع صفة
المتصرف وحاصله ان الملك هو المتصرف بالامر والنهي
في الغير وليس لغيره تصرف فيه بالامر والنهي لكن ينبغي
تقييداً لغير الثاني بمن سواه تعالى وسوى نبيه عليه

الصلوة والسلام واختيار هذا التعريف على ما
سبق مع انه الذى ذكره المتكلمون واسلم مما ذكر لانه
انسب بلفظ الملك فكانه قيل الملك من يملك التصرف
بالامر الخ ولانه بصدد تعريف الملك المرادف للسلطان
لا بصدد تعريف الامام والخليفة وماذكروه انما هو
فى تعريفهما وقد سمعت الفرق بين الفريقين وقرئ مَلْك
بفتح الميم وسكون اللام فاراد بالتخفيف تخفيف
اللام الناشئ من سكونها وعبارة الكشاف بتخفيف
اللام فاللام فى التخفيف عوض عن المضاف اليه فالظاهر
من كلام الكشاف وكذا المصنف انه مخفف مَلِك
موافقةً لما هو المشهور من ان فَعِل المكسور العين او
مضمومه يجوز تسكينه كفخذ فى فَخِذ ورَجْل فى رَجُل
وبه صرح الجوهرى فى الصحاح حيث قال كان المَلْك مخفف
من مَلِك والمَلِك مقصور من مالك او مليك بمعنى مالك
كما مر وح يكون فى هذه القراءة نوع تاييد للقراءة

للقراءة المختارة لانها تلا فيها اولا ثم بواسطتها تلا
فيهما وقول المحشى عصام الدين انه مخفف مَلِك او
مصدر مالك شقه الاول يوافق هذا الظه ويؤيد
القراءة المختارة وشقه الثانى يوافق قراءة مالك
ويؤيدها فما قاله المحشى ابن صدر الدين من انه مخفف
مالك مخالف لظاهر كلامهم لكن لك ان تقول انه
نظر الى الاصل البعيد فرفع من البين الواسطة التى ذكرها
الجوهرى بقوله ان المَلْك مخفف من المَلِك والمَلِك
مقصور من مالك فرفع المَلِك واضافه الى المالك ثم
القول بالتخفيف يقتضى ان لا يكون لغة اصلية بل
يقتضى ان يكون منزلا عن اصل فان باب التفعيل
للجعل والتصيير ولذا تكلفوا فى معنى سبحان من صغر
جسم البعوضة وكبر جسم الفيل بما حاصله انه لما جاز
ان يخلقه كبيرا ثم يصغره قال كذلك وقال بعض
اهل اللغة انه ليس بمخفف بل هو اما صيغة برأسه كما

مرويا فى تصريح السيد السند به كشكبس بفتح الفاء
وسكون العين من شكس بكسر العين بمعنى صعب الخلق
واما مصدر وصف به للمبالغة ولم ار من نسب اليه
هذه القراءة فالظاهر كون ترك الفاعل للجهل به ولعله
لهذا حكم المحشى شهاب الدين بانه قراءة شاذة وقرء
ملك بلفظ الفعل الماضى من الباب الثانى وح نصب
اليوم على المفعولية او على الظرفية لكن لم يذكر فى
مع الظرف توسعا والتعبير عن المستقبل بالماضى
لتحقق وقوعه وهذه القراءة نسبها صاحب الكشاف
الى ابى حنيفة وغيره الى غيره ولذا تركه المص ولا مانع
من الجمع قال قدس سره وهذه قراءة حسنة تحتمل معنى
المالك والملك اقول اما احتمال معنى المالك فلانه اذا
كان من الملك والفعل منه ملك يملك بالفتح فى الماضى
والكسر فى المضارع فهو مالك واما احتمال معنى الملك
فمبنى على ان يكون الفعل مشتقا من الملك بالضم بمعنى

بمعنى السلطنة فلا يرد عليه انه على الاحتمال الثانى
يكون الملك صفة مشبهة كما صرح به قدس سره
فى قول الكشاف ما هذه الاضافة والصفة المشبهة
لا يشتق من المتعدى حتى يحتاج الى ما هو المشهور من
جعل الفعل المتعدى لازما بالنقل الى فعل بالضم لكن
اورد عليه المحشى شهاب الدين فقال وفى نشر ابن
الجوزى القراءات المنسوبة الى ابى حنيفة التى جمعها
ابو الفضل محمد بن جعفر الخزاعى ونقلها عنه ابو القاسم
وغيره لا اصل لها قال ابو العلاء الواسطى ان الخزاعى
وضع هذا الكتاب ونسبه الى ابى حنيفة فاخذت
خطوط الدارقطنى وجماعة على ان هذا الكتاب
موضوع لا اصل له وقد روينا الكتاب المذكور ومنه
انما يخشى الله من عباده العلماء برفع الهاء ونصب
الهمزة وتكلف المفسرون فى توجيهها وابو حنيفة
برىء منها انتهى فايراد هذه القراءة غير لائق من

الشيخين ومن قال انها قراءة حسنة لاحتمالها معنى
القراءتين لجواز كونه من الملك والملك فقد زاد فى
الطنبور نغمة لكن لا يخفى عليك انه يمكن ان يقال ان
الزمخشري اطلع على كون هذه القراءة عن ابى حنيفة
من طريق اخر غير طريق الخزاعى وكتابه بل له ان تقول
يكون هذه القراءة عن غير ابى حنيفة وعدم اسناد
المص اليه لذلك فتفريع قوله فايراد هذه القراءة
غير لايق من الشيخين على ما قبله غير لايق اما بالنسبة
الى المص فلانه لم يسنده الى ابى حنيفة واما الى صاحب
الكشاف فلاحتمال ان يكون اسناده الى ابى حنيفة من
غير طريق الخزاعى وفى الكشاف وقرء ابو هريرة رضى الله
تعالى عنه مالك بالنصب وهو الذى اشار اليه المص
بقوله ومالك منونا كما هو مقتضى اكثر النسخ ونصب
اليوم ح كنصبه على قراءة مَلَكَ على لفظ الفعل ونقل
هذه القراءة ابن عقيل عن اليمانى والنصب فيها موافق

موافق لنصب الرب فى رب العالمين ومضافا كما فى
بعض النسخ فلم تكن قراءة مالِكَ بالنصب مضافا التى
نسبت الى زيد بن على وابى هريرة وعمر بن عبد العزيز
مما تركها المص كما فى بعض الحواشى وعلى النسختين و
القراءتين هو بالنصب على المدح الخ بتقدير امدح وقول
المحشى ابن صدر الدين بتقدير اعنى قدمنا الكلام عليه
واكثر النسخ هو الاولى من حيث المعنى لسلامته عما
ذكره النيسابورى فى تفسيره من انه لا يكون المالك
مالكا الا اذا كان المملوك موجودا لكن القيمة غير موجودة
فينبغى ان يقال مالكا يوم الدين بالتنوين ليكون المالك
بمعنى من يملك اى مجازا باعتبار الاول كقتيلا فى من قتل قتيلا
بدليل انه لو قال انا قاتل زيد بالاضافة كان اقرارا
ولو قال انا قاتل زيدا بتنوين قاتل كان تهديدا وان
اجاب عنه بانه لما كان يوم القيمة حقا لا يجوز الاخلال
به فى الحكمة جعل وجوده كالشئ القائم فى الحال وانسب

بالحالية المقتضية لنكارة الحال وبعض النسخ اسلم
من حيث اللفظ والاعراب ان قلنا ان النصب على المدح
في عرف النحاة في النعت بمعنى القطع كما في بعض الحواشي
والنكرة لا يوصف بها المعرفة وان اجيب بانه بناء
على ما ذكره بعض النحاة من ان النعت المقطوع
لا يجب فيه موافقة متبوعه تعريفا وتنكيرا وانما
يجب ذلك لو تبع متبوعه وقوله او على الحال في بعض
الحواشي اى من اسم الله وقد مر انه ليس بفاعل ولا
مفعول وكانه لذلك اقتصر الكشاف على المدح ولك
ان تقول انه حال من الضمير المستتر في الرحمن الرحيم
العايد الى الله ولا يخفى عليك ان الحالية على نسخة
الاضافة تقتضي ان يجعل الرحيم اسم الفاعل بمعنى الحال
او الاستقبال لتكون الاضافة لفظية والمضاف نكرة
يصح وقوعه حالا والعامل فيها عامل ذي الحال
وهو الرحمن الرحيم وقال المحشي ابن الصدر عاملها معنى

معنى الفعل المستنبط من الحمد ثم قال والاولى ان يقال
انه اى المالك حال مؤكدة جاءت بعد الجملة
الاسمية لتوكيد خبرها اعنى ثبوت الحمد لله المستفاد
من لله وليست منتقلة يتقيد بها عاملها بقرينة ان
مالكية الله ليست مما يقبل الانتفاء والانتقال كما
هو شان الحال المنتقلة وان عاملها احقه المضمر
قال الزمخشري في المفصل الحال المؤكدة هي التي تجيء
على اثر جملة عقدها من اسمين لا عمل لهما فيها لتوكيد
خبرها وتقرير مؤداه والعامل فيها اثبته او احقه
انتهى كلامه فاختر ما هو الاولى بالايثار والاعتبار
ان كنت فاعلا بالاختيار ووقع مالك بالرفع منونا
ونصب اليوم ح يحتمل ان يكون على المفعولية ومالكية
الظرف يستلزم مالكية المظروف وان يكون على الظرفية
وحذف حرف الجر ح على التوسع والمفعول محذوف
فالاقتصار على المفعولية كما فعله المحشي ابن صدر الدين

وعلى الظرفية كما فعله المحشي ابن الشيخ والمحشي خسرو
من ضيق الصدر وما استدل به ابن الصدر في توجيه
الاقتصار على المفعولية من انه حين كون النصب
على الظرفية لا يفهم كونه تعالى مالك كل شيء انما يتم
لو لم يقدر ما يدل على العموم مثل كل شيء او الامور
كما سيصرح به المص ولم يكن الحذف لارادة العموم
وما استدل به ابن الشيخ في توجيه الاقتصار على
الظرفية من ان اسم الفاعل انما يعمل بمعنى الحال او الاستقبال
وصفاته تعالى ازلية فيمكن الجواب عنه بان صفاته
كما هي ازلية فهي ابدية وقدم عن النيسابوري ان
المملوك لم يوجد بعد وبعرض ثبوت الدليلين وسلامتهما
عن الخلل يثبت جواز الامرين ايضا لانهما يتعارضان
فيتساقطان ومضافا الى يوم الدين ونسب هذه القراءة
ابن الصدر الى ابي هريرة وعلى التقديرين سواء كان
المرفوع منونا او مضافا الرفع على انه خبر مبتدء محذوف

محذوف وجوبا اشعارا بالنعتية الاصلية وابقاء
لها بقدر الامكان اى هو مالك يوم الدين قال
المحشي عصام الدين فهو اى المالك المرفوع مضافا
ومنونا مرفوع على المدح كما ان ملك مضافا بالرفع
والنصب كما ياتى كلاهما على المدح اذ لا يحتمل الحال
انتهى كلامه ولعل كون الرفع على المدح مبني على
ما اشتهر من ان قطع النعت عن المنعوت مطلقا لافادة
المبالغة ثم عدم احتمال الحالية اما في المشبه فلعدم
النصب الذي هو علامة الحال واما في المشبه به
المرفوع فلعدم النصب ولكونه معرفة واما في
المشبه به المنصوب فلكونه معرفة بناء على ما سيجيء
من كون اضافة الملك معنوية لكن يمكن ان يقال
المبتدء مع خبره جملة اسمية استئنافية او حالية
كما في قراءة الفعل بناء على جواز وقوع الاسمية
حالا بالضمير وحده بل قال ابن مالك ان افراد الضمير

اقيس من افراد الواو لوجوده فيها وفي شبهها من
الخبر والنعت وورودِه في التنزيل كقوله تعالى وقلنا
اهبطوا بعضكم لبعض عدو ووقع مَلِكُ مضافا الى
يوم الدين كما هو المختار ولكن بالرفع على الخبرية لمبتدء
محذوف وجوبا لما مر من ان الرفع على المدح والحذف
فيه واجب ونسب هذه القراءة المحشي ابن صدر الدين
الى سعد بن ابي وقاص وبالنصب على المدح دون
الحال لما مر آنفا قال المحشي ابن الصدر في وجه كون
المِلك المرفوع والمنصوب مضافا في الحالتين وعدم
كونه منونا كالمالك لان الملك لكونه صفة مشبهة
لازم فعلى تقدير كونه منونا يلزم نصب يوم على الظرفية
دون المفعولية فلا يفهم كونه ملكا بالقياس الى جميع
ما فيه وفي جميع اليوم اذ يكفي في صدق انه مِلك
في ذلك اليوم كونه ملكا في بعض اجزائه لبعض ما فيه
بخلاف مالك منونا فان اسم الفاعل متعد من ملكه

ملكه يملكه فيجوز انتصاب يوما فيه على المفعولية
المستلزمة لمالكية الجميع فان قلت كما يلزم المحذور
على تقدير كون الملك منونا يلزم ايضا على تقدير كونه
مضافا قلت يكون اضافته بمعنى اللام كما صرح به ابو
حيان لا بمعنى في كما قاله البعض فيكون اليوم مِلكا
له تعالى مع جميع ما فيه بناءً على ان مالكية الزمان
كمالكية المكان يستلزم مالكية جميع ما فيه هذا
ولا يخفى ان هذا يناسب المالك لا المِلك اذ المتبادر
من قولك مثلا سلطان زماننا وعصرنا انه سلطان
في زماننا لا سلطان لزماننا وكذا اذا قلنا فلان
فريد دهره ووحيد عصره كان المعنى كذلك وايضا
تعريف الاضافة بمعنى في وهو ان يكون المضاف
اليه ظرفا للمضاف صادق عليه على ما صرح به العارف
الجامي بل في كلام المص فيما ياتي اشارة اليه حيث قال
ومعناه له الملك في هذا اليوم وانه مشعر بان المراد

من اليوم العرفي لا مطلق الوقت الشامل للقليل
والكثير الذى ذكره الفاضل ابن الكمال حيث قال
اليوم مدة كون الشمس فوق الارض عرفا وعبارة
عن استطالة الفجر الثانى الى غروب الشمس شرعا وهو
الوقت المطلق لغة ليلا كان او نهارا طويلا كان
او قصيرا وهو المراد فى اليوم لعدم الطلوع والغروب
ثم انتهى كلامه اقول كون المراد من الاية ذلك
غير بعيد لكن كون اليوم لغةً شاملا لليل كما يشعر به
قوله ليلا كان او نهارا ينافيه مقابلة الليل للنهار
في مواضع لا يحصى في كتاب الله وغيره ويخالفه
ظاهر ما فى كتب اللغة ففى القاموس والصحاح
اليوم معروف فلو كان اليوم فى اللغة بمعنى الوقت
المطلق المذكور لتعرضا له ولم يكتفيا بالمعروفية فان
ذلك معنى غير معروف بل المعروف المعنيان المذكوران
وصرح المص في قوله تعالى مواقيت للناس بان الوقت

الوقت الزمان المفروض لامر كاوقات الصلوة
وهو ايضا تبعه فى ذلك فلو ترك [مص اى ابن الكمال] قوله وهو الوقت
المطلق لغة واقتصر على قوله ان المراد من اليوم في
هذه الاية الوقت المطلق سلم عن ذلك وغاية ما يمكن
ان يقال فى توجيه كلامه انه اراد ان اليوم قد يطلق
فى اللغة ولو تجوزا على الوقت المطلق كما في هذه
الاية الكريمة وغيرها من مواقع ذكر اليوم لعدم الطلوع
والغروب لا ان اليوم موضوع فى اللغة لمطلق الوقت
المذكور كما هو مقتضى ظاهر عبارته ويوم الدين
يوم الجزاء والمكافاة اى جزاء الاعمال وعوضها خيرا
كانت او شرا فى حاشية الكشاف للسيد الشريف
ان اختيار يوم الدين على سائر اسماء يوم القيمة لرعاية
الفاصلة ولافادة العموم فانه يتناول جميع احوال
الاخرة الى الابد ومنه اى من الدين بمعنى الجزاء اشتقاق
الفعل المضارع اعنى تدان فى المثل المشهور الذى قاله

خالد بن نفيل وتمثل به النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
في حديث رواه ابو الدرداء وهو البر لا يبلى والاثم
لا ينسى والديان اى المجازى وهو الله تعالى لا يموت
فكن كما شئت كما تدين تدان فلا منافاة بين القول
بانه بعض حديث مرفوع كما قاله الزيلعي وبين القول
بانه مثل قاله خالد بن نفيل اذ لا يبعد ان يجعل المثل
بعض الحديث كما هنا وبعض الحديث مثلا وذلك للمثل
المشهور قوله كما تدين كبتيع تدان لكن الاول بمعنى تفعل
للمشاكلة لما بعده عبر عنه بتدين كما ان دانوا في
البيت الاتي بمعنى فعلوا عبر عنه بدانوا المشاكلة ما
قبله صرح به المحشي عصام الدين لكن للدين معان اخر
غير ما اختاره المص تبعا للكشاف ففي القاموس الدين
الحساب وعليه حمل الاية ابن عباس ومقاتل ومجاهد
السدى فقالوا مالك يوم الدين قاضي يوم الحساب
قال الله تعالى ذلك الدين القيم اى الحساب المستقيم

المستقيم والقهر والذل ضد يقال دنته فدان
اى قهرته فذل قاله يمان والطاعة والانقياد و
منه ما قيل في محمد بن كرام الفقيه فقه ابي حنيفة
والدين دين محمد والمعنى يوم جزاء الطاعة والانقياد
او يوم ليس فيه الا الانقياد كما يافى عن المص وقال
القرطبي مالك يوم لا ينفع فيه الا الدين والشريفة
فيمكن ان يقال انه على تقدير كون الدين بمعنى الطاعة
والانقياد لا حاجة الى القول بالمشاكلة في المثل المذكور
لاحتمال انه استعمل الدين المدلول لتدين وتدان
بكلا المعنيين اى كما تطيع وتنقاد وتنقيد تجازى
والفرق ان استعمال الدين على هذا يكون حقيقة فيهما
بين هذا الاستعمال وبين المشاكلة
لا حقيقة في احدهما مجازا في الاخر كما في المشاكلة
لكن على هذا يكون كما بمعنى على كما قيل في كن كما انت
اى على ما انت عليه كذا في مغني اللبيب وكذا المشاكلة
في المثل المذكور اذا قلنا ان المعنى كما تجازي غيرك

على عمله وصنعه لك سوءً تجازى انت بفعلك وبما
عملت بغيرك وهذا المعنى هو الذى عناه ابن المبارك
من قوله كما تجازى انت اذا عوملت تجازى اذا عاملت
ثم انه قدم تدين على تدان فى المثل وان كان تدان
مقدما بحسب المعنى التشبيهى بناءً على ان الغالب
تقديم المشبه على المشبه به فى الذكر لان الفعل بحسب
الوجود مقدم على جزائه والمعنى فى صورة المشاكلة
انك تدان دينا اى تجازى جزاء مماثلا لما تدين اى
تفعل كما وقع كذلك فى البيت الآتى وعلى هذا يكون
الكاف اسمية بمعنى المثل فى محل النصب على انها صفة
لمصدر محذوف ومجئ الكاف الاسمية التى بمعنى المثل
متفق عليه فى الشعر واختلافهم انما هو فى حالة
الاختيار فمنعه سيبويه والمحققون فيه وجوزه الاخفش
والفارسى فقالا فى زيد كالاسد يجوز ان يكون الكاف
فى موضع الرفع على الخبرية والاسد مخفوضا بالاضافة

بالاضافة ووقع فى التوريه ما معناه كما تدين تدان
وكما تزرع تحصد وفى الانجيل كما تدين تدان وكما
تكيل تكال والفعل الماضى اعنى دناهم الواقع فى البيت
الذى قاله سهل بن شيبان او الفند الزمانى و
اشار اليه المص بقوله وبيت الحماسة وهو عطف
على قوله كما تدين تدان وقد علم مما سمعت ان قوله
وبيت الحماسة من ذكر الكل وارادة الجزء
ضرورة ان مجموع البيت اعنى قوله فلما صرح الشر فامسى
وهو عريان ولم يبق سوى العدوان دناهم كما دانوا
ليس مشتقا من الدين فقوله دناهم جواب لما الدخلة ندّاً
على صح اى جزيناهم جزاء موافقا لما فعلوا ابتداءً
فهذا اعنى دناهم هو المقصود من الاستشهاد على
عكس المثل المذكور فلو قال ودناهم كما دانوا بالعطف
على قوله كما تدين تدان لكان اخصر الا انه اراد ان
يشير الى كونه من كلام البلغاء حتى يعتد به كما فعله

الكشاف والبيت من قصيدة قالها الشاعر المذكور
في حرب البسوس واولها صفحنا عن بني ذهل اى
اعرضنا عما فعلوا بنا وبجا وزنا عنهم وقلنا القوم
اخوان يعني ان سبب التجاوز عنهم قولنا واعتقادنا
انهم اخواننا لما بيننا وبينهم من الرحم عسى الايام
ان يرجعن من باب الافعال قوله قوما مفعول به
لقوله يرجعن وفاعله مضمر فيه عايد الى الايام وهو
مجاز عقلي كما في انبت الربيع البقل ان كان الشاعر
اسلاميا وحقيقة ان كان جاهليا وبالثاني صرح
المحشي ابن صدر الدين كالذي كانوا اى طمعنا ان
يرجعهم الايام الى ما كانوا عليه من الموالاة والمحبة
فلما صرح الشر اى ظهرت العداوة فامسى اى صار
الشر وهو عريان الجملة حالية وقعت موقع الخبر
لامسى واليه يشير كلام المحشي شيخ زاده وصيرورته
عريانا عبارة عن كمال الظهور وذكر العريان مثل

مثل الظهور الشر اى انكشف انكشافا تاما لا ساتر
عليه كحال العريان ولم يبق سوى العدوان اى لم
يبق بيننا وبينهم سوى الظلم الصريح دناهم كما دانوا
والحماسة في الاصل الشدة والشجاعة سمي بها
بطريق الغلبة الديوان المعروف لابي تمام الطائي
لصعوبته وشدته او لكونه في الحروب فاضافة البيت
الى الحماسة لوجوده فيها وقائله مار من غير ابي
تمام لكنه جمع في الديوان المذكور اشعارا انتخبها
من كلام البلغاء وقصايدهم ثم الظاهر ان كلا
من الملك والمالك اذا كان مجرورا كما هو القراءة
المشهورة الموافقة للصفات الثلث المتقدمة صفة
لله لا بدل لانه الاوفق بالصفات المذكورة ولان
البدل يوهم بكون لفظة الله في حكم السقوط والصفة
لا بد ان يكون موافقا للموصوف تعريفا وتنكيرا فاما
الملك فلما كان صفة مشبهة غير مضافة الى فاعلها

لم يكن اضافتها لفظية فلم يكن فيه اشكال ولذا لم
يتعرض لتوجيه قراءته على تقدير الجر مع كونه هو
المختار عنده كما عند الكشاف واما المالك فلما
كان اسم فاعل واضافة اسم الفاعل الى فاعله
ومفعوله لفظية غير مفيدة للتعريف ورد على قراءته
بالجر ان الموصوف معرفة والصفة نكرة ولذا تعرض
لتوجيهها بحيث يتجر الكلام الى دفعه فقال واضاف
اسم الفاعل ذكر اسم الفاعل دون مالك مع انه
الاخصر اشارةً الى انه على القراءة الاخرى ان قيل انه
صيغة مبالغة كحذر وحاذر كان ملحقا باسم الفاعل
وله حكمه فيدخل فيه على الطف وجه كما ذكره
المحشى شهاب الدين اقول على هذا لا يبعد ان يجعل
الشق الاول من الترديد الآتى ناظرا الى المالك والشق
الثانى منه ناظرا الى الملك على ان يكون الاول للاول
والثانى للثانى الى الظرف وهو يوم الدين اجراءً له

اجراءً له اى للظرف مجرى المفعول به والمجرى بضم
الميم وفتحها اما مصدرا واما مكانا صرح به السيد السند
فى حاشية الكشاف وقال المحشى عصام الدين يتوهم
ان مجرى على وزن موسى دون مرضى ليناسب الاجراء
ونحن نجعله على وزن مرضى ليدل على ان المفعول به
يجرى فى هذا المكان اى المكان الذى يقع فعل الفاعل
على المفعول به بنفسه بخلاف الظرف فانه اى الظرف
يجرى فى هذا المكان باجراء المتكلم فيه لانه اى المكان
ليس مذهبه اى مكان ذهاب الظرف وجريانه حتى
يجرى فيه نعم لو جعل مجرى المفعول به مفعولا مطلقا
اى للاجراء كان الاظهر جعله كموسى اى لانه حين
الضم يكون مفعولا مطلقا من لفظ فعله بخلافه
بالفتح فانه من قبيل انبت الله نباتا ومن غير لفظه
ثم ما ذهب اليه المص من حديث الاجراء مجرى المفعول
به هو ما ذهب اليه صاحب الكشاف واكثر المحققين

وذهب بعضهم منهم الامام الراغب وصاحب لباب
التفاسير الى ان اضافة مالك الى يوم الدين اضافة
اسم الفاعل الى المفعول به حقيقة لا اتساعا ومعناه
انه منشئ يوم الدين وموجده وضابطه ومالكية
الله ثابتة بالنسبة الى كل شئ ويوم الدين شئ
من الاشياء ومالكية اليوم يستلزم مالكية ما فيه
فليس فيها اهمال لشئ والحقيقة اصل وقال المحشي
عصام الدين المراد باجرائه مجرى المفعول به تنزيله
منزلة المملوك لا ما يعمل فيه المالك وتجعله مفعولا
به لولا الاضافة فينافى جعله مضافا اليه بالاضافة
المعنوية انتهى اقول بل المراد ما يعمل فيه المالك ويجعله
مفعولا به لولا مانع من الموانع مثل الاضافة ومثل
جعل الاضافة معنوية مانعة عن العمل على الاتساع
والمعنى ان الظرف الزمانى اقيم مقام المفعول به وذكر
في موضعه اتساعا وتجوزا عقليا فى النسبة الاضافية

الاضافية وجعل الظرف بمنزلة المفعول به فان
الاتساع فى الظرف ان لا يتلفظ بفى ولا يقدر ايضا
توسعا فيجعل اليوم مملوكا والليلة فى المثال الآتى
مسروقة والاضافة فيهما بمعنى اللام والجار و
المجرور اعنى على الاتساع متعلق باضاف اسم الفاعل
كما هو الظاهر والموافق لما فى الكشاف لان الاجراء
مجرى المفعول به علة لاضافته بطريق التوسع لا
لاضافته مطلقا وتحقيق التوسع فى الظرف وجعل
نسبة الفعل اليها وتعلقه بها باعتبار كونه واقعا
فيها بمنزلة نسبة المفعول به الواقع عليه الفعل لما بينهما
من الملازمة والمشابهة من حيث ان زيدا المفعول
كمحل الفعل ومكانه لظهور اثره فيه فالتوسع هنا
تجوز حكمي فى النسبة الظرفية الواقعة بعد النسبة
الى المفعول به الحقيقي قال قدس سره فى حاشية الكشاف
ولم يعتد المص بالاضافة بمعنى فى وان كانت

دافعة مؤنة الاتساع وما يتبعه من الاشكال
وهو وقوعه صفة للمعرفة لكون الاضافة بمعنى
في معنوية على الاشهر خلافا لما قاله الرضي حيث
حكم بان اضافة مالك يوم الدين سواء كانت بمعنى
في او متوسعا فيها لفظية اما لان اجراء الظرف
مجرى المفعول به قد تحقق في الضمائر المنصوبة لانها
لا تنصب على الظرفية بلا خلاف فصورة الاضافة
لما احتملت وجهين كانت محمولة على ما تحقق لان
حمل المتشابه على المحكم شريعة راسخة فلا اضافة
عنده بمعنى في واما لان الاتساع يستلزم فخامة
المعنى واثبات المطلوب بطريق برهاني لان كونه مالكا
ليوم الدين كناية عن كونه مالكا للامر كله
واما الاشكال فيجيء دفعه في قول المص والمعنى
الخ فكان بالاعتبار عند ارباب المعاني اولى واما
وجه الاول فقدم عن الراغب وقال المحشي عصام

عصام الدين الوجه ان يقال من قال به لا ينبغي ان يقول
به في مالك يوم الدين لان الاضافة المعنوية عند التحليل
يعود الى تركيب وصفي الا ترى ان غلام زيد عند التحليل
غلام لزيد بمعنى كائن لزيد وضرب اليوم اي ضرب في اليوم
اي كائن فيه ولا يصح مالك كائن في يوم الدين لان
الزمان لا يخبر به عن الجثة والاعيان ولا توصف
به ولكن هذا على ذكر منك كقولهم يا سارق الليلة
اهل الدار فان الليلة في هذا القول اجري مجرى المفعول
به واقيم مقامه تجوزا لا حقيقة فلا يجب اجراء جميع
احكام المفعول به عليه وبهذا امتاز عما سبق من الراغب
وصاحب اللباب وليس التقدير فيه يا سارقا في الليلة
حتى يكون الاضافة بمعنى في لما مر انه غير مثبت عند
المص وصاحب الكشاف وكثير من المحققين ولكن النسبة
المفعولية المجازية عبارة عن النسبة الظرفية غير انه
ليس فيها تقدير لفي حتى تكون الاضافة بمعنى في فلا احتمال

فى الاية الكريمة ثلثة مالك يوم الدين على الحقيقة
كما قاله الراغب وما لكه مجازا كما قاله المص ومالك
فى يوم الدين للامور كلها ومدار الفرق بين الاخيرين
بالتقدير لغوى وعدمه وبكون نسبة بمعنى نسبة فى
احدهما دون الاخر فانه من قبيل المجاز بالحذف اذ
التقدير مالك امور يوم الدين واما الاول فليس فيه
شئ من المجازين واما نصب الاهل فى اهل الدار فقد
اختلف فيه فقال المحشى ابن صدر الدين انه منصوب
بتقدير اتق واحذر على معنى اتق سارق اهل الدار
فادخلها على حين غفلة من اهلها كى لا تقع فى ورطة
الهلاك وقال بعضهم ان سرق يتعدى الى مفعولين
فهو مفعول ثان للسارق واستدل على ذلك بانه
يقال سرقه وسرق منه المال ولعل هذا سهو منشائه
التباس المنصوب بنزع الخافض بالمفعول به وبينهما
فرق من وجوه من جملتها اعتبار معنى الجعل والتصيير

والتصيير فى المنصوب على المفعولية دون المنصوب
بنزع الخافض بل الحق انه منصوب بنزع الخافض
وما استدل به دليل لنا لا له واما قول السيد الشريف
فى حاشية الكشاف ان اهل الدار منصوب بسارق
ان اراد انه منصوب على نزع الخافض لكن لما كان
نفس نزع الخافض ليس معدودا من العوامل بل العامل
لا بد ان يكون شيئا آخر ورائه لكن جرت العادة بانهم
ينسبون النصب الى نزع الخافض بناء على انه اذا لم ينزع
ولم يحذف كان مدخوله مجرورا فنسبوا النصب الى نزعه
لان له مدخلية ارتفاع الموانع وبالحقيقة العامل
هو السارق لكن لا على وجه المفعولية لانه قد اخذ
مفعوله ولو حكما وتجوزا بل ليس لعمل السارق فى الليلة
مانع جعل اسم الفاعل بمعنى الماضى بخلاف الممثل له بل
على نحو مسمى بنزع الخافض كان له وجه وان اراد
انه منصوب بسارق على وجه المفعولية فليس له وجه

لما سمعت والاعتماد على حرف النداء لايجعله متعديا
الى مفعولين بل غايته ان يجعله عاملا على ان في
اعتماده على حرف النداء نظرا لان النحاة لم يعدوا
الاعتماد على حرف النداء من شروط عمل اسم الفاعل
بل الشرط له هو كونه باحد المعنيين الحال والاستقبال
او اعتماده على ما هو من دواخل الفعل مثل حرف النفي
وحرف الاستفهام وعللوا ذلك بانه اذا دخل عليه
حرف النفي او الاستفهام وهما بالفعل اولى فبدخولهما
عليه يزداد شبهه بالفعل ومقتضى هذا التعليل
ان لايعد الاعتماد على حرف النداء من شروط عمله
وما قاله ابن مالك من الاعتماد على حرف النداء تبعا
لبعضهم قد اعترضوا عليه بانه ليس كالاستفهام
والنفي في التقريب من الفعل لاختصاص النداء بالاسماء
واما دخولها على بعض الافعال كما في الا يا اسجدوا
فبتقدير الاسم كما صرحوا به ولما ورد عليه انه اذا كان

الظرف متسعا فيه جاريا مجرى المفعول به
لم يكن اضافة اسم الفاعل اليه معنوية بل تكون لفظية
لان اضافة اسم الفاعل الى مفعوله قسم من الاضافة
اللفظية فلا يتعرف بها المضاف فلا يصح وقوعه
صفة للفظه الله الذى هو اعرف المعارف على راى
سيبويه كما دفعه بوجهين اشار الى الاول بقوله
ومعناه اى معنى مالك يوم الدين على تقدير الجر اذ
على تقدير الرفع والنصب لايرد عليه ما ذكر ملك
بلفظ الماضى ويوافقه القراءة المنسوبة الى ابى حنيفه
ولذا جعلها الكشاف دليلا عليه الامور يوم الدين
وقدم كون المالك بمعنى الماضى على كونه بمعنى الاستمرار
مع كونه هو المختار عنده وعند صاحب الكشاف
وكونه اشمل واسلم من تكلف جعل المالك بمعنى الماضى
ثم جعله على الاستقبال لانه اقوى في المنع عن العمل
الذى مدار كون الاضافة معنوية على عدمه

ولان الماضي لدلالته على زمان متقدم انسب
بالتقدم والتقديم على ان حمل الاستمرار على معنى شامل
للماضي بعد تقييد المالكية بيوم الدين ايضا تكلف
ثم في درج الامور ايماء الى ان يوم الدين وان
اجرى مجرى المفعول به الا ان المعنى على الظرفية وان
المقصد من جعل الظرف مملوكا افادة مملوكية المظروف
على ابلغ وجه كما مر ولما كان لقائل ان يقول كيف يكون
مالكا في الماضي ليوم لم يوجد بعد دفعه بقوله على
طريقة ونادى اصحاب الجنة وهي تنزيل المستقبل
المحقق الوقوع منزلة الماضي كما في هذه الاية فانه
شبه فيها النداء في المستقبل بالنداء في الماضي لتغاير
القيدين بعلاقة تحقق الوقوع فاستعمل في النداء
المستقبلي نادى اما بتبعية الاستعارة في المصدرين
واما بتبعية التشبيه بينهما كما يفهم من ظاهر كلام
الاسفرايني في شرح رسالة الاستعارات وصرح به

به في بعض حواشيه وحاصل الدفع ان امر المالكية
في الحقيقة على الاستقبال الا انه جعل بمنزلة الماضي
وعبر به عنه لامر لفظي هو جواز وقوعه صفة للفظ
الله والى الثاني بقوله اوله الملك عطف على ملك الامور
والميم فيه مكسورة ان كان شقا الترديد لتوجيه
قراءة المالك ومضمومة ان جعل الشق الاول منه
للمالك والثاني منه للملك في هذا اليوم اي يوم الدين
على وجه الاستمرار الشامل للازمنة الثلث وقوله
لتكون الاضافة حقيقية معنوية معدة اي مصححة
لوقوعه اي المضاف صفة للمعرفة اي كلمة الله
تعليل لما يفهم من الكلام والتقدير انما حملنا
معناه على احد الامرين المذكورين لتكون الاضافة
الخ ولا يخفى عليك ان صاحب الكشاف رجح التوجيه
بالاستمرار على التوجيه بالماضي بل ذكرهما يشعر بالحصر
فقال بعد ذكر الاستمرار وهذا هو المعنى في مالك

يوم الدين ثم قال ويجوز ان يكون المعنى ملك الامور
يوم الدين ولذا قال قدس سره في شرح كلامه اى
المقصود منه الزمان المستمر لا الحال والاستقبال فقط
فالحصر بالقياس اليهما فلا ينافى تجويز الماضى وجاز
ان يجعل بالقياس الى الكل اشارة الى انه المختار الذى
لا يلتفت معه الى غيره ثم كانه تنزل عن ذلك وجوز
الماضى والظاهر من كلام المص انه عكس الامر لما مر آنفا
ولانه ذكر فى قوله جاعل الليل سكنا ان جاعلا
دل على جعل مستمر فى الازمنة المختلفة ومع ذلك
جعله عاملا فى المضاف اليه ناصبا له حيث جوز
عطف قوله والشمس والقمر على محل الليل وفيه
اشعار بان اسم الفاعل وان اريد به الاستمرار كان
عاملا فيكون اضافته غير حقيقية فينافى ما ذكر
ههنا من انه اذا اريد به الاستمرار كانت الاضافة
معنوية مفيدة للتعريف وان اجيب بان الزمان المستمر

المستمر مشتمل على الماضى والحال والاستقبال فجاز ان
يعتبر جانب الماضى فلا يكون الاسم عاملا وكانت
اضافته حقيقية وان يعتبر جانب الحال والاستقبال
فكان الاسم عاملا واضافته غير حقيقية والاعتراض
على هذا الجواب بانه اذا اريد من الزمان المستمر جانب
الماضى حتى يكون الاضافة حقيقية لم يبق للترديد
باو فى قوله ملك الامور او له الملك فى هذا اليوم
معنى لانه يكون مآلا للتوجيهين واحدا يمكن الجواب
عنه بالفرق بين ماض قصد باللفظ على الاستقلال
وبين ماض قصد باللفظ لا على الاستقلال بل فى
ضمن غيره او يحمل كلمة او على التخيير فى العبارة وقيل
القائل على ما فى الشهابية الراغب حيث قال الراغب
الدين الطاعة والجزاء استعير للشريعة الدين ههنا
اى فى هذه الاية الشريعة ولهذا اى لكون الدين والشريعة
متحدا كما يشعر به الحمل فى كلام القيل اشتهر ان الملة

والدين والشريعة واحد بالذات واختلاف العبارات
لاختلاف الاعتبارات فما جاء به النبي مثلا اعتقاديا
كان او عمليا من حيث انه يملى ويكتب ملة ومن حيث
انه ينقاد له او يجازى عليه دين ومن حيث انه طريق
الى الجنة او السعادة الابدية شريعة فان الشريعة
هى الطريق الى الماء فشبهت السعادة مثلا بالماء الزلال
الذى يشتاق اليه المتعطشون فسمى الطريق الموصل
بالشريعة التى هى فى الاصل مورد الماء وهذا الى اتحاد
الشريعة والدين هو المشهور الذى ذهب اليه الجمهور
وصرح به السيد الشريف فى حاشية شرح مختصر المنتهى
والمحقق ابن حجر المكى فى تحفة المحتاج وخالفه الفاضل
محمد بن پير على البركوى فى رسالته المعروفة فانه
خص الملة والدين بالاعتقاديات والشريعة بالعمليات
وانت خبير بانه لو كان الامر كما قاله لما جاز الحمل فى كلام
القيل الدين الشريعة وقيل الدين الطاعة وهو الانقياد

الانقياد ففى الصحاح وطاع له يطوع اذا انقاد
انتهى والطاعة اصلها طوع فقلبت الواو الفا
لتحركها الاصلى وانفتاح ما قبلها وادخل عليه
التاء فصار طاعة ومنه قوم لا يدينون للملك
اى لا يطيعونه وكان تسمية الاسلام والعبادة
به لان فى كل منهما انقيادا ولما لم يكن ذلك اليوم
يوم الشريعة والطاعة بل كان يوم جزائهما
اشار الى انهما بتقدير مضاف فقال والمعنى اى على
التقديرين يوم جزاء الدين شريعة كان الدين كما فى
القول الاول او طاعة فليس فيه قصور ولكن لو قال
يوم جزاء الشريعة والطاعة لم يتوهم القصور لكنه
راعى الاختصار ولم يبال بالتوهم المذكور وكل
منهما لا يخلو عن التكلف ولذا مرضهما بقيل والمختار
عليهما القول الاول واخرهما عن قوله اضاف اسم الفاعل
الخ مع ان محلهما قبله اما التكلف فى الثانى فلان

معنى يوم جزاء الطاعة وان كان ظاهرا الا
ان ذلك اليوم ليس يوم جزاء الطاعة فقط بل هو
يوم جزاء المعصية ايضا مع ان الاصل في الكلام
عدم الحذف والتقدير وان وجه ذلك التخصيص
بان الطاعة هي المقصودة بالجزاء ولاجلها خلق
الخلق وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون واما
في الاول فلان المعنى يوم جزاء احكام الشريعة بتقدير
مضافين او يوم جزاء التعبد باحكام الشريعة ولان
كون الدين بمعنى الشريعة معنى مجازي كما عرف
الراغب والحقيقة هو الاصل ويمكن ان يقدر الاهل
بدل الجزاء فيكون المعنى يوم اهل الدين اي اهل
الشريعة واهل الطاعة بمعنى ان هذا اليوم كانه
يومهم خاصة كما في قوله يوم لنا ويوم علينا
لانهم الفائزون فيه بخلاف سائر الايام وعلى هذا
يكون يوم الدين على المعنيين وعدا وعلى تقدير الجزاء

الجزاء يكون الاول وعدا ووعيدا والثاني وعدا
وفي بعض الحواشي انه على الثاني يصح المعنى بدون
تقدير مضاف ايضا اذ لا معصية في ذلك اليوم
بل الكل طايعون لامره منقادون لحكمه ثم
كانه قيل ان مالكية الله مثلا ثابتة في جميع الازمنة
فلم خصصها بيوم الدين فاجاب عنه بقوله وتخصيص
اليوم اي يوم الدين بالاضافة اي باضافة المالك
او الملك اليه بمعنى انه تعالى قصر اضافة المالك او
الملك على يوم الدين فالباء داخلة على المقصور
كما في قوله تعالى ويختص برحمته من يشاء
وقول ابن الحاجب واختص المندوب بوا وهو الاعرف
على ما صرح به التفتازاني في المطول وان كان
مالكيته في جميع الازمان غير مقيد بيوم مخصوص
مما ياتي من الامرين وهذا اولى مما فعله المحشي خسرو
وغيره من الاقتصار على ذكر المالك لان كلا

من استفادة التعظيم والتفرد الاتيين غير مختص
باضافة المالك بل هما يحصلان من اضافة الملك
ايضا مع انه هو المختار عند المص فهو اولى بالغرض
ببيان حاله واحالة حال غيره عليه وكانه لهذا
قال الفاضل ابن الكمال وانما خص اضافة ملكه اليه
لان الاملاك زايلة فان الملك في كلامه يحتمل
ان يكون مكسور الميم ومضمومه وصرح بعضهم
في قوله الآتي بتفرد الامر فيه بان الامر اعم من ان
يكون امرا متعلقا بالمالكية او الملكية وكانهم احالوا
حال اضافة الملك على المقايسة وبالجملة المراد من
الاضافة كون يوم الدين مضافا اليه وقال المحشي
ابن صدر الدين او اضافة اليوم الى الدين مع انه تعالى
مالك لكل يوم فالاضافة ح بمعنى كونه مضافا لكن
كلام ابن الكمال صريح في خلافه وعلى التقديرين يكون
تخصيص الاضافة باليوم اما لتعظيمه اي جعل اليوم عظيما

عظيما باضافة مالكيته تعالى اليه وتمدحه بمالكيته
له فالضمير عايد الى اليوم واما تشكيك الضمير الحاصل
من الضمير الآتي في قوله او لتفرده فامره سهل وتعظيم
اليوم يستلزم تعظيم مالكه وصاحبه فلا خروج
عن الصدد وبالجملة الاضافة للتعظيم اما لتعظيم
المضاف اليه اولا وهو غير بعيد اذ المضاف يكتسب
بالاضافة التعريف والتانيث والشرف والبناء
من المضاف اليه فلا يبعد ان يكتسب المضاف اليه
من المضاف التعظيم كتعظيم العرش والكعبة في رب
العرش ورب الكعبة ومن قال بجواز كون المراد من
الاضافة اضافة اليوم الى الدين اجاز كون المراد من
التعظيم تعظيم اليوم باضافته الى الدين فيكون الاضافة
ح لتعظيم المضاف كما قالوا في خليفة الله وظل الله
وناقة الله وسائر ما اضيف الى الله واما لتعظيم
المضاف كما قال المحشي ابن صدر الدين حيث قال ويجوز

ان يراد به تعظيم المالك باضافته الى يوم الدين
لان مالكية الزمان وكذا ملكيته يختص به تعالى سيما
يوما تجزى فيه كل نفس بما كسبت قالوا اعظم المخلوقات
جلالة المكان والزمان فالمكان فضاء لا نهاية له و
خلاء لا غاية له والزمان امتداد وهمي شبه نهر جرى
من قعر جبل الازل ودخل في قعر الابد فلا يعرف
لانفجاره مبدء ولا لاستقراره منزل فما ظنك بمن
كان مالك مثل هذا المخلوق وملكه فسبحان ما اعظم
شانه فعلى هذا الاحتمال ايضا يكون الاضافة لتعظيم
المضاف انتهى كلامه وهو كالصريح في كون
الضمير في قوله لتعظيمه راجعا الى المالك وهو اقل
تكلفا ويؤيده موافقته لضمير تفرده الاتي ولكن ينافيه
ترك كلمة تعالى التي صارت علامة وشعارا لذكر الله
بل المناسب بهذا ذكر كلمة تعالى عقيب قوله لتعظيمه
وتركها عند تفرده اكتفاء بالسابق عن اللاحق وايضا

وايضا انما يظهر ذلك اذا كان الظرف مفعولا
به كما نقل عن الراغب وهو وان كان جائزا ايضا
الا انه خلاف ما اختاره المص اذ المختار عنده
كما مر كون الظرف جاريا مجرى المفعول فيكون
هذا التوجيه لكلامه توجيها بما لا يرضى به صاحبه
وكانه لهذا قال يجوز او لتفرده تعالى اي
استبداده واستقلاله بنفوذ الامر فيه اي في
ذلك اليوم فان الدنيا وما فيها قد يتملكه غيره تعالى
وان كان بتمليكه تعالى اياه واما يوم القيمة فلا مالك
ولا ملك فيه غيره ولا يخفى عليك ان كلمة
او ليس لمنع الجمع اذ لا مانع من الجمع بين الامرين
المذكورين ولا لمنع الخلو ايضا لجواز ان يكون
التخصيص لفائدة اخرى غيرهما ذكره المص مثل افادة
الوعد والوعيد لان هذا اليوم مما يلقى الى السامع
حال الفريقين فهي ليس للانفصال باقسامه الثلثة

بل هي مثلا وفي قولك هذا الشيء اما حيوان او
ابيض والعالم اما ان يعبد الله او ينفع الناس في
خروجه من الاقسام الثلثة للمنفصلة قوله واجراء
هذه الاوصاف مبتدء خبره قوله الآتي للدلالة الخ
وهذه الدلالة موجهة ومبنية بقاعدة كلية
هي ما سيذكره المص من ان ترتب الحكم على الوصف
يشعر بعلية له والمراد من اجراء الاوصاف على الله
جعل الاوصاف تابعا ونعتا نحويا له على تقدير
جرها كما هو القراءة المشهورة او جعل موصوفها
ذا مال في مالك على القول بكونه حالا او جعل موصوفها
صاحبها اي مبتدءً على قراءة الرفع على الخبرية للمبتدء
المحذوف وقطع النعت عن المنعوت للمبالغة كما
قالوه واما المعنى الاخر لجريان الصفة على الموصوف
وهو جعل موصوفها موصوفا لا على ما ذكره الاسفرائني
في حاشية الفوائد الضيائية فلا ينبغي ارادته ههنا

ههنا واما الجريان بمعنى الوقوع تاكيداً للفعل
او بيانا لنوعه او عدده وكذا الجريان بمعنى الموازنة
للفعل فليس متصورا ههنا والمقصد من هذا الكلام
ان هذه الاوصاف الاربعة ليست اجنبية فاصلة
بين الحمد وبين ما هو بيان له من العبادة والاستعانة
الآتيتين كما قال المحقق التفتازاني بعد حكمه بكون
اياك نعبد واياك نستعين بيانا للحمد وانما صح كون
العبادة بيانا للحمد الذي هو فعل اللسان من جهة
ان اقصى غاية للخضوع يقتضي الاعتراف بالانعام التام
ووصف المنعم بصفات الكمال ولا احد ابلغ من هذا
بل بمجموعها كما صرح به قدس سره او بانفرادها
كما نقله عن بعضهم دليل كما في الكشاف على ما قبلها
من اختصاص الحمد بالله تعالى المستفاد من لام التعريف
والتمليك وعلى ما بعدها من اختصاص العبادة به تعالى
لان ما يكون دليلا على المبين يكون دليلا على البيان

لاتحادهما بحسب المعنى واليه يشير كلام عضد
الملة والدين حيث قال وترتب الاوصاف المذكورة
على حكم الحمد يشعر بعليتها له ولعل معناه على التقييد
اذ المعنى وترتب الحمد على الاوصاف المذكورة
ثم قال وهو كالتمهيد للحكم المتاخر وهو
العبادة والاستعانة وكانه قال من هذا شانه
من الايجاد والتربية في اطوار الوجود وافاضة
الرحمة الدنيوية والاخروية وانه المثيب على
صالحات الاعمال في دار الثواب والزاجر عن
المعاصي بالعقاب على مساوي الاخلاق والافعال
حقيق بان يحمد ويعبد ويستعان به ويخاطب بقوله
اياك نعبد واياك نستعين فذكرها واجراؤها على
الله للدلالة على ذلك وقوله من كونه ربا للعالمين
موجدا لهم الى قوله للدلالة بيان للاوصاف وهو
ظاهر لكن وقع في بعض الحواشي التصريح بكون الموجد

الموجد تفسيرا للرب حيث قال فقوله من كونه
ربا موجدا لهم بيان للصفة الاولى باعتبار كونها
بمعنى المربي وانما فسرها بالايجاد لان كمال
التربية يتحقق به بل لك ان تقول التربية تستلزم
الوجود كما يعلم من تعريفها وايضا تربية المعدوم
ممتنع وتربية الله متفوق على تربية غيره بالايجاد
فلذا قيده به كما سيذكره ابن صدر الدين وعبارة
المحشي عصام الدين من كونه موجدا لان الرب يتضمن
الايجاد لما تقرر ان المبقي هو الموجد انتهى وظاهره
عدم وجود ربا في نسخته ولا يخفى ان مطلق
التربية لا يقتضي الا ابقاء غايته انه يستلزم
الوجود كما مر آنفا وحمله المحشي ابن صدر الدين
على النعت النحوي والصفة المقيدة كما ياتي في
كلامه حيث قال وعبارة الكشاف
هكذا من كونه ربا للعالمين ثم قال ولما كانت

ظاهرها موهما لوصف الشئ بنفسه لانه فسر
الرب في الكشاف بالمالك فلفظ ربا ما كا
ن في معنى مالكا مالكا وبمنزلته عدل عنها المص
واورد بدل قوله مالكا قوله موجدا ولا يخفى
ان هذا انما يظهر لو لم يكن المالك تفسيرا للرب
بغير اي كما هو دابه وان ما ذكره يجري في اكثر
التفسيرات والتعريفات اللفظية مع جوازها
بناء على المغايرة بين المفسر والمفسر وضوحا
وخفاء فيكون مثل قولك رب في صعد بمنزلة صعد
صعد ثم قال قوله موجدا لهم صفة مقيدة لقوله
رب العالمين لاخراج الرب الذي لا يكون موجدا
كالوالد يربي ولكن وليس بموجد له والدال
على هذا الوصف هو اضافة الرب الى العالمين كما
اشار اليه بتاخير قوله موجدا عن قوله للعالمين
حيث لم يقل ربا موجدا للعالمين بينها على موضع

موضع استفادة هذا القيد ووجه دلالة الاضافة
هو انها تدل على ان ربوبيته ربوبية كاملة
لا يتصور فوقها ربوبية لان كل ما يفرض انه
رب فهو من جملة العالم والله رب العالمين
فهو رب ذلك الرب ولا شك ان الرب الكامل
من يوجد مربوبه ويبلغه الى كماله انتهى اقول
على النسخة التي لم يوجد فيها الرب بل اقتصر على
الموجد الظاهر كون الموجد تفسيرا كما صرح به
في تلك الحاشية واما على النسخة التي وجد
فيها الرب والموجد معا فيحتمل ان يكون الموجد تفسيرا
للرب بغير اي وان يكون صفة مقيدة له كما ذكره
ابن الصدر ثم قال وفي بعض النسخ من كونه موجدا
للعالمين ربا لهم بتقديم موجدا على ربا على عكس
ما في النسخة الاولى ووجه ما في هذه النسخة التنبيه
على ان ايجاد العالمين متقدم على تربيتهم لان الكمالات

باسرها من توابع الوجود وههنا نسخة ثالثة هي
قوله من كونه ربا موجدا للعالمين ربا لهم
بتكرار ربا فنقل عن بعض الفضلاء انه قال وفي
نسخة مصححة عندي كذلك ولم يصرح احد بما
هو الباعث للمص على تكرير ربا لهم بعد قوله ربا
موجدا لهم ثم قال اقول والله اعلم لعل ذلك مبني
على ما ذهب اليه المص من ان لفظه الله وصف
مشتق من احد الاصول المذكورة سابقا فقوله ربا
موجدا بيان وتفسير للفظه الله وقوله ربا لهم
بيان لقوله رب العالمين بمعنى المبلغ للوصل لهم
الى كمالاتهم فاورد بانك قد عرفت ان قول المص
من كونه ربا موجدا لهم الى آخره بيان للاوصاف
التي اجريت على الله وهو ظه ولا شك ان لفظه
الله على تقدير كونه وصفا مشتقا ليس من
تلك الاوصاف التي اجريت على الله بل هو اجرى

اجرى عليه هذه الاوصاف فلا تكن من الغافلين انتهى
كلامه وانا اقول ويرد عليه ايضا انه ليس في شيء من الاصول
المذكورة ما يشعر بالربوبية قوله منعما عليهم وكذا ما
الاتي خبر بعد خبر للكون المذكور ان كان مصدر كان
الناقصة او حال بعد حال مترادفة او متداخلة ان
كان مصدر كان التامة وترك العطف مع ان كلا من
الامور المذكورة متغايرة وقد تقرر في النحو ان الاولى
في صورة تعدد الاخبار مع تغايرها كزيد عالم وشجاع
وعدم كون الكل عبارة عن شيء واحد كهذا حلو حامض
العطف كما فعله الكشاف للاشارة الى انها مع تعددها
في حكم دليل واحد على انه الحقيق بالحمد كما ياتي في
كلام المص او للاشارة الى انها وان كانت امورا اربعة
الا ان لها جهة واحدة وهي مشاركتها في الدلالة على انه
الحقيق بالحمد او للاشارة الى ملاحظة طريق التعداد وعبارة
الكشاف وهذه الاوصاف التي اجريت على الله من كونه ربا

ومن كونه منعما ومن كونه مالكا دليل على ان من كانت هذه
صفاته لم يكن احد احق منه بالحمد قال السيد الشريف في شرح
هذا الكلام قوله هذه الاوصاف مبتدء وخبره قوله دليل
ولم يؤنثه لانه صار في عداد الاسماء وافرده اي لم يقل
دلائل اشارة الى ان المجموع دليل واحد فلا يتوهم شائبة استدراك
اى بناء على انه اذا ثبت الحكم بواحد من تلك الاوصاف كان
باقي الاوصاف مستدركا انتهى فالمص وان وافق صاحب الكشاف
في الاشارة المذكورة لكنه خالف في طريقها فان المص اشار اليه
بترك العطف وصاحب الكشاف بافراد الخبر ولقائل ان يقول
بين العطف الذي فعله وبين افراده الخبر منافرة من حيث ان
العطف يقتضي المغايرة والافراد مشعر بالاتحاد كما ذكره
فلا يبعد ان يكون عدول المص عنها لهذا وان امكن الجواب عنه
بان الاوصاف في الحقيقة امور متغايرة فاشار بالعطف الى ذلك
لكنها في حكم دليل واحد فاشار بافراد الخبر الى ذلك وكلام
المص خال عن هذه النكتة فلا يبعد ترجيح كلامه على كلامه بهذه

بهذه النكتة والعموم الذي يدل عليه قوله بالنعم كلها مستفاد
من مجموع الرحمن الرحيم وقوله ظاهرها وباطنها بيان وتفصيل
للنعم المؤكد بالكل فيكون هو ايضا مستفادا منه لكن ان اريد
بالظاهر جلائل النعم او النعم الدنيوية فانها ظاهرة قال الله تعالى
يعلمون ظاهرا من الحيوة الدنيا وبالباطن دقايقها او النعم الاخروية
كان ههنا توزيع اى بعضها وهو الظاهر الذي اريد به الجلائل والنعم
الدنيوية ناظر الى الرحمن وبعضها وهو الباطن الذي اريد به الدقايق
او النعم الاخروية ناظر الى الرحيم وعلى الثاني اى على تقدير ان يراد
بالظاهر النعم الدنيوية كان عاجلها ناظرا الى الظاهر واجلها ناظرا
الى الباطن كما يدل عليه ما ذكره المحشي شهاب الدين منه نهما
ان لهما وان لم يرد بالظاهر والباطن ما ذكر بل اريد بالظاهر ما يدرك
بالحواس الظاهرة وبالباطن ما لا يدرك بها كنعمة الوجود والعقل
والايمان لم يكن ههنا توزيع بل كان كل من الظاهر والباطن مستفادا
من كل من الرحمن والرحيم ولم يكن العاجل والاجل تفسيرا للظاهر
والباطن بل كان العاجل ناظرا الى الرحمن والاجل ناظرا الى الرحيم

وكذلك ان اريد بالظاهر جلايل النعم وبالباطن دقايقها ثم في بيان
كل النعم بالظاهر والباطن ايماء الى ضعف ما قيل من ان النعم هو النعم
الظاهرة والآلاء هو النعم الباطنة وينفيه ايضا قول القاموس
الآلاء النعم مالكا لامورهم يوم الثواب والعقاب لا شبهة في انه
مدلول الوصف الرابع وانما الشبهة في انه تفسير له على القراءتين
او على احديهما فكلام السيد الشريف في حاشية الكشاف والمحشي
شهاب الدين صريح في انه تفسير له على القراءتين لان كلا منهما
يودي مودى الاخر لان كونه مالكا في قوة كونه ملكا وكونه ملكا
في قوة كونه مالكا وكلام المحشي خسرو والمحشي ابن صدر الدين صريح
في انه تفسير على احدى القراءتين وهي قراءة مالك فعبارة المحشي خسرو
والمناسب لما اختاره ان يقول ملكا الا انه اختاره لكون اصل
التفسير عليه ولعل كون اصل التفسير عليه اما على القول بكون الملك
مخفف مالك فلان المالك هو الاصل فكذلك معناه واما على القول
بكونه صيغة مستقلة فلانه يصدق على المتصرف في المامورين بالامر
والنهي انه يملك التصرف فيهم ومن يملك التصرف يطلق عليه المالك

المالك كما هو القاعدة العربية وبه يشعر قوله تعالى قل اللهم
مالك الملك فقد آل معنى الملك الى المالك فكان معنى المالك
اصلا في التفسير هذا ما خطر بالبال في معنى هذا المقال
وعبارة المحشي ابن الصدر وبنى بيان المعنى على قراءة مالك وان
كان المختار عنده قراءة ملك لتقديم ذكر قراءة مالك والمعنى
على قراءة ملك معلوم ولعل ما ذكره خسرو اولى من هذا
لان لقائل ان ينقل الكلام الى تقديم المالك وان امكن
الجواب عنه باكثريته ثوابا للدلالة على انه تعالى الحقيق
بالحمد اي للارشاد الى ان استحقاقية الحمد منحصرة فيه تعالى
يريد انه لما دل بلامي التعريف والملك على اختصاص الحمد به
تعالى واستحقاقه له دلالة اللفظ على معناه في قوله
الحمد لله الذي هو كالمدعى اورد بعده ما يدل على انحصار
استحقاقية الحمد فيه دلالة معنوية من الاوصاف فتكون
حجة معنوية على ذلك الاختصاص المستفاد من اللامين كما
ملئت به كتب القوم واجراؤها كاقامة الدليل على الدعوى

وبالجملة ان الاوصاف واجرائها على الله تدل وتثبت
الاختصاص المذكور سواء كان حصريا كما يشعر به
كلام الزمخشري في بعض المواضع من الكشاف اوغير
حصري كما يشعر به ايضا في بعض مواضعه حتى قيل لا منافاة
بين كلاميه بل ذلك بحسب قراين الاحوال والمقامات
بل لقائل ان يقول الاختصاص لا يكون الا حصريا فظهر
من هذا ان ماذكره المحشي ابن الصدر من ان المص غير كلام
الكشاف فاشارا ولا الى ان قوله الحمد لله لا يدل الا على
ثبوت المحامد واستحقاقه لا على انحصار الحمد فيه حيث
نسب الدلالة عليه الى اجراء الاوصاف لا الى قوله الحمد
لله انما يتم لو لم يفد الاختصاص المستفاد من اللامين
بلا نزاع معنى الحصر وايضا الدلالة المنسوبة في كلام
المص الى اجراء الاوصاف هي الدلالة على كونه الحقيق
بالحمد وانحصار استحقاقه للحمد فيه تعالى التي هي مدلول
الاوصاف بالدلالة المعنوية لا الدلالة على اختصاص

اختصاص الحمد به تعالى التي هي مدلول قوله الحمد لله باتفاق
اما على عبارة المص فظاهر واما على عبارة الكشاف فكذلك وهي هذه
وهذه الاوصاف التي اجريت على الله من كونه رب العالمين الخ بعد الدلالة
على اختصاص الحمد بالله في الحمد لله دليل الخ ومما يرشدك الى تغاير
الدلالتين ان الدال في الاولى اللامان المذكوران وفي الثانية الاوصاف
المذكورة واجراؤها وان مدلول الاولى استحقاقه الحمد واختصاصه به
تعالى ومدلول الثانية انحصار استحقاقية الحمد فيه تعالى وكونه الحقيق
والاشياء النسبية تتغاير بتغاير الاطراف كيف يصنع الى كلامه
وقد صرح بما هو مناف له حيث قال في اول هذا البحث عند قول
المص واجراء هذه الاوصاف الغرض من هذا الكلام ان هذه
الصفات ليست اجنبية فاصلة بين المبين والمبين بل هي
اشارة الى الاختصاص المستفاد من لامي الملك والتعريف وبيان
لتم ذلك الاختصاص وتوطئة لما بعده انتهى بل الذي يخطر
بالبال انه عدل عن قوله دليل على ان من هذه صفاته لم يكن
احدا حق منه بالحمد الى قوله انه الحقيق بالحمد للاشارة

الى رد ما اوهمه كلام الكشاف من الاشتراك واستحقاق
العبد الحمد على بعض فعاله الصادرة عنه بقدرته
واختياره فان عبارته وان كان قد يستعمل في نفي
المساوي واثبات الاحقية الا انه بحسب اصل وضعه
لا ينافي اثبات المساوي كما مر آنفا خصوصا اذا صدر
ممن هو منهم فان له دخلا عظيما الا ترى ان انبت الربيع
البقل مجاز عقلي ليس فيه كفر اصلا ان صدر من المؤمن
الموحد وكلمة كفر ان صدر من نحو الملحد ثم انه لم يكتف
بالقصر المستفاد من تعريف المسند في قوله انه الحقيق
بالحمد بل زاد قوله لا احد احق منه لزيادة التاكيد
والمبالغة فكانه قال انه الحقيق بالحمد والاحق به من
كل احد فان معناه عرفا انه احق به من كل احد
لان امثال هذه العبارة وان لم تفد نفي المساوي بحسب
اللغة واصل الوضع الا انها تفيد عرفا نفي المساوي كما يفيد
نفي الزايد كقولهم لا افضل من زيد في البلد يريدون انه

انه افضل من في البلد وكقوله عليه الصلوة والسلام
ما طلعت الشمس ولا غربت على افضل من ابي بكر بعد
النبيين فان المراد انه افضل الناس بعد النبيين مع ان
ظاهر اللفظ لا يفيد الا نفي الافضل من ابي بكر وكما
في مسئلة الكحل المشهورة فان ظاهر العبارة نفي
الزايد مع ان المراد نفي المساوي ايضا لكنه لما لم يدل
على نفي الاستحقاق عن غيره تعالى بالكلية بل يشعر
بثبوت اصل الاستحقاق لغيره تعالى كما هو شان افعل التفضيل
فاوهم بكون الحصر في قوله انه الحقيق بالحمد ادعائيا
اضرب عنه للتنصيص على المراد فقال بل لا يستحقه على
الحقيقة سواه تعالى لانه اذا كان وجود الغير وما له
من الجميل والخير الذي يكون الحمد عليه من الله تعالى
كما مر كان كل حمد تعلق به راجعا الى الله تعالى بالحقيقة
وتعلقه بالغير انما هو بحسب الظاهر وبادي الراي والنظر
الاولى فقد علم ان التقييد بقوله على الحقيقة لان الاستحقاق

الظاهري ثابت لغيره تعالى كما ياتى قال المحشي ابن
الشيخ ان القصر المستفاد من قوله انه الحقيق بالحمد قصر
قلب قصد به رد من زعم انفراد غيره تعالى بكونه احق
بالحمد والقانون فى قصر القلب ان يوكد بلاغير فقوله
لااحداحق به منه فى قوة لاغير ولذا حكم بكون القصر
قصر قلب والا فالظاهر الذى يقتضيه ازدياد المص
انه الحقيق بالحمد على عبارة الكشاف المشعرة بثبوت
استحقاق الحمد للعبد بناء على اصل الاعتزال ان يكون
قصر افراد ولا يجب ان يكون قوله لااحد احق منه من
التاكيد المقترن لقوله انه الحقيق بالحمد بل جاز ان يكون
تاكيد القانوني محذوفا مثل لاغير ان سلمنا كونه
قصر قلب كما زعمه اووجه ان قلنا انه قصر افراد بناء
على ان احداً من المومنين لايعتقد انحصار استحقاقية
الحمد في غيره تعالى فضلا عن صاحب الكشاف الذي غالب
كلام المص ناظر اليه اماضرا اونفعا ويكون قوله لااحد

لااحداحق منه نظرا الى العرف المذكور كالتاكيد
اللفظى بمنزلة الاحق به فكانه قال انه للحقيق الاحق
بالحمد ثم قال وفى قصر الافراد وهوالذى يرد به زعم
مشاركة غير المقصور عليه فى الحكم ان يوكد بنحو وحده
والظاهر ان ينفى في التاكيد المذكور يعنى لااحد
احق منه نفس ما اثبت للمقصور عليه وهو كونه حقيقيا
بالحمد الا انه نفيت الاحقية للاشعار بان اصل الاستحقاق
ثابت لغيره تعالى ثم بين بطريق الاضراب ان استحقاق
الغير الحمد استحقاق ظاهرى والمستحق له على الحقيقة
ليس الا هوانتهى كلامه فعلم ان نفي الاحقية
في كلام المص ليس لميله الى ما ذهب اليه المعتزلة من
استحقاق العبد لبعض المحامد على بعض الافعال الصادرة
عنه باختياره كما انه فى كلام الكشاف لميل منه
الى مذهبه كما صرح به السيد الشريف فى حاشية الكشاف
والحاصل ان القصر المستفاد من تعريف المسند فى قوله

انه للحقيق بالحمد قصر حقيقي لا ادعائي على عكس ما
فهموه من كلام الكشاف وان كان تاكيده الموافق
لعبارة الكشاف موهما بكونه ادعائيا وقوله لا احد
احق منه للمبالغة والتاكيد والاشعار بان اصل
الاستحقاق بل الاستحقاق الظاهري ثابت لغيره تعالى
والمستحق على الحقيقة هو الله تعالى وقوله بل لا يستحقه
الخ للتنصيص المذكور ودفع التوهم المذبور واذا عرفت
هذا فلا تصغ الى ما قاله المحشي عصام الدين من انه
لم يرد بقوله انه الحقيق الحصر لئلا ينافي قوله لا احد
احق منه وجه المنافاة بزعمه ان الاول يدل على القصر
والثاني اعني لا احد احق منه يدل على عدمه فبينهما
منافاة لكنك قد علمت ان المراد منه الحصر ايضا ولو
بحسب العرف ولئلا يجعل قوله ولا يستحقه على الحقيقة
سواه لغوا اي بناء على انه اذا كان للحصر لم يحتج الى هذا
فكان ذكره لغوا لا فائدة له وقد علمت انه لدفع التوهم

التوهم الناشي من ظاهر قوله لا احد احق منه
المؤول بالحصر بعد الحصر لفائدة التاكيد والمبالغة
ثم المراد من الاستحقاق المنفي والمسلوب من العباد
كون الحمد حقا لازما لهم والحمد الحقيقي دون المجازي
بمعنى المدح مثلا ولما لم يكن دلالة اجراء الاوصاف
على الله على حصر استحقاقية الحمد فيه تعالى من
قبيل دلالة اللفظ على معناه كدلالة الحمد لله عليه
بل كان من قبيل دلالة الدليل على مدلوله وكان
مرجعه الى التعليل كما نبه عليه المص فيما سبق
بقوله كرره للتعليل على ما سنذكره بين وجه الدلالة
بقوله فان ترتب الحكم وهو مثلا ثبوت جميع المحامد
لله واختصاصها به على الوصف وهو ما دل على ذات
باعتبار معنى معين والمراد من الوصف هنا هو الاوصاف
الاربعة المذكورة فان قوله الحمد لله بعد توصيف
الله بالاوصاف المذكورة في تاويل احمد مربي العالم

الى اخر الاوصاف يشعر ويفيد بعلية اى بعلية
الوصف بل يكون ماخذ الوصف علة وسببا له اى لذلك
الحكم المرتب وحاصله انه اذا كان علة استحقاقية
الحمد مجموع هذه الاوصاف وجب ان يختص الحمد به
تعالى وان يكون هو المستحق له لان واحدا منها لا يوجد
في غيره تعالى فضلا عن المجموع فلا يستحقه الغير
لان انتفاء العلة والدليل في الغير يستلزم انتفاء
المعلول والمدلول اذا لم يظهر له علة اخرى ولذا قالوا
بانتفاء المعلول عند انتفاء العلة وقال شارح حكمة
العين عدم العلة علة العدم وصرح الاصوليون
بان عدم الدليل دليل العدم فيثبت الحصر المذكور
واذا كان اجراء الاوصاف المذكورة او نفسها دالا
ولو بسبب الترتب المذكور على انحصار استحقاقية
الحمد فيه تعالى كان دالا على استحقاقه للحمد واختصاصه
به ايضا لان انحصار الاستحقاقية لكونه اخص منه

منه يستلزمه والدال على الاخص دال على الاعم
وكذلك الاستلزام ولذا حكم اهل الميزان بان
استثناء عين المقدم منتج وقال المحشي عصام الدين
في هذا القول ترتبه على الوصف وان كان يشعر
بالعلية لكن لا يوجب ان لا يستحق الحمد سواه انما يفيد
لو افاد حصر العلية في الوصف وقال السيد الشريف في
حاشية الكشاف انه لما دل بلامي التعريف والاختصاص
على ان جنس الحمد مختص به تعالى وحق له اجرى عليه
تلك الاوصاف العظام لتكون حجة واضحة على اختصاص
الحمد فيه تعالى واستحقاقه اياه فذكر اولا ما يتعلق
بالابداء من كونه ربا مالكا للاشياء كلها لا يخرج شيء
من الاشياء عن ملكوته اى سلطنته الشاملة ومن
ربوبيته الكاملة و يربيها اى يرقيها في مدارج الكمال
على مقتضى عنايته بافاضته الوجود واعداد الاسباب
وثانيا ما يتعلق بالبقاء من اسباغه عليها نعما ظاهرة

وباطنة جليلة ودقيقة وثالثها ما يتعلق بالاعادة
من كونه مالكا للامر كله يوم الجزاء كانه قيل الحمد لله
الذي منه الابتداء واليه الانتهاء وبه البقاء فهو
الحقيق بالثناء انتهى كلامه وهو قريب بحسب
المعنى من كلام المص الا انه لم يتعرض لحديث الترتيب
المذكور تبعا لصاحب الكشاف وهو لم يتعرض له لميله
الى ان تخصيص الشيء بالوصف لا يدل على نفي الحكم الذي
هو مقتضى العلية عما عداه كما هو راى الحنفية واليه
يميل ما مر عن الاسفرايني كما بينه لك ان شاء الله
المراد بالوصف الوصف المناسب وهو الذي له صلوح
العلية كما صرح به البيضاوي في منهاج الوصول الى علم
الاصول فلا يرد ان هذه القاعدة ليست كلية لعدم
جريانها في مثل قولك رايت فاضلا فان الفضل ليس
علة للرؤية لان هذا الوصف ليس بوصف مناسب
لانه ليس له صلوح علية للرؤية وبالترتيب الترتيب

الترتيب المعنوي قال المحشي خسرو فان قيل لما قدم
الحكم وهو الحمد لله لم يترتب الحكم على الوصف بل ترتيب
الوصف على الحكم قلنا المراد بالترتيب الترتب المعنوي
فانك اذا قلت اكرم العالم يفهم منه ان علة الاكرام
هو العلم مع تاخره عن الحكم صورة انتهى كلامه و
علم من هذا انه لا يشترط ان يكون الترتيب بالفاء لكنه
هو الاكثر نحو الزانية والزاني فاجلدوا والسارق و
السارقة فاقطعوا ايديهما ولما فرغ من بيان الفائدة
الاولى المترتبة على الاجراء المذكور التي هي بحسب المنطوق
وبحسب التعلق بما قبله شرع في الفائدة الثانية المترتبة
ايضا عليه التي هي بحسب المفهوم وبحسب التعلق بما
بعده بقوله وللاشعار اي اشعار الاجراء او الاوصاف
فهو عطف على الدلالة باعادة الجار والاشعار في
الاصل بمعنى الاعلام الا ان المصنفين يستعملونه في معنى
الايماء والاشارة قال المحشي شهاب الدين وانا اظن

انه ليس مطلق العلم بل هو العلم الاجمالى المتقارب
فى المعنى للاشارة والايماء واكثر اهل اللغة لا يعرض
للفرق بين المعانى مثلا يقول الركون الميل مع ان الركون
هو الميل القليل ومما يشعر بكون الشعور بمعنى العلم
الاجمالى قولهم فى مقدمة العلم ويحصل الشعور بالكثرة
قبل الشروع فى العلم ومن المعلوم ان مقدمة العلم
لا يكون الا اجماليا من طريق المفهوم الخ والمراد من
المفهوم مفهوم المخالفة فى بعض وهو فى قوله لان
يحمد ومفهوم الموافقة للمفهوم الاول فى بعض وهو
فى قوله فضلا عن ان يعبد على ما ذكره المحشى خسرو
فتاخير بيان هذه الفائدة عن الفائدة الاولى لتاخر رتبة
المفهوم عن رتبة المنطوق بل هو وان قال به كثيرون
كالشافعى وغيره من اكابر العلماء لكن انكره كثيرون
كما ستسمع ان شاء الله وليفرع هذا الاشعار على تلك
الدلالة فانه لما ثبت الدلالة المذكورة بسبب اشعار ترتب

ترتب الحكم على الوصف بان علة الحكم هو هذا الوصف
فحين لم يوجد الوصف لم يثبت الحكم ضرورة انتفاء
المعلول بانتفاء علته كما مر فثبت الاشعار بحسب
المفهوم المخالف على ان من لم يتصف وفى بعض النسخ
لا يتصف بتلك الصفات لا يستاهل اى لا يليق قاله
المحشى خسرو او لا يستحق لان يحمد اى شئ عليه
باللسان فضلا اى زاد وفضل الحمد والثناء باللسان
فى الامكان فضلا عن ان يعبد اى يخشع ويذل
له غاية الخضوع وفى مجئ استاهل بمعنى استوجب
كما قاله القاموس او استحق ولا ق خلاف فمنهم
من جوزه بل صوبه واختاره المص وقال صاحب
القاموس وهو اهل لذلك مستوجب للواحد والجمع
واستاهله استوجبه لغة جيدة وانكار الجوهرى
باطل وفى الاساس وفلان اهل لكذا وقد استاهل
لذلك وهو مستاهل له سمعت اهل الحجاز يستعملونه

استعملا واسعا ومنهم على خلاف ذلك ففي الصحاح
وفلان اهل لكذا ولا تقل مستاهل والعامة تقوله
انتهى ووافقه الحريري حيث قال ان استاهل بالمعنى
المذكور هنا مولد ولم يسمع من العرب بل المسموع استاهل
بمعنى اخذ الاهالة وهي الشحم المذاب ورده الشهاب
فقال وليس كما زعم قال الازهري سمعت اعرابيا فصيحا
من بني اسد قال لرجل تستاهل يا ابا حازم بمحضر
جماعة من العرب فما انكروها والمازني حيث قال
يستاهل لا يدل على معنى يستوجب لان معناه ان تطلب
ان تكون من اهل كذا وبين المص علة الاشعار
المذكور بقوله ليكون على صيغة الغايب مذكرا
ان كان الضمير المستتر فيه عايدا الى الاجراء او مؤنثا
ان كان عايدا الى الاوصاف اى ليكون الاجراء
المذكور او لتكون الاوصاف المذكورة دليلا باعتبار
المفهوم على ما ذكر بعده اى بعد الاجراء المذكور

المذكور من اياك نعبد وحصر العبادة كما كان
باعتبار المنطوق دليلا على ما قبله من الحمد لله واختصاص
الحمد به تعالى فمنطوق الاجراء او الاوصاف تعليل
لما قبل الاجراء او الاوصاف ومفهومه تعليل كما

لما بعده

سمعت مرارا قال المحشي خسرو وهذه دقة لطيفة عزي
عنه الكشاف فاقول وبالله التوفيق لعل السر في
ذلك هو ان المص تبعا للشافعي اعتبر مفهوم المخالفة
وهو ان يثبت الحكم في المسكوت عنه على خلاف ما ثبت
في المنطوق حتى ذهب الى ان تخصيص الشيء بالوصف
يدل على نفي الحكم عما عدا الموصوف مستدلا عليه بالعرف
مثلا قولك الانسان الطويل لا يطير يتبادر منه ان
الانسان القصير يطير ولهذا يستقبحه العقلاء وبانه
لو لم يدل على نفي الحكم عما عداه لكان الحكم فيما عدا
الموصوف ثابتا فيكون تخصيص الحكم بالموصوف ترجيحا
من غير مرجح وبان مثل هذا الكلام يدل على عليه

هذا الوصف فيقتضى العدم عند عدمه ضرورة انتفاء
المعلول عند انتفاء علته اما اذا كانت تامة مستقلة
فظاهر ضرورة عدم جواز اجتماع علتين مستقلتين
على معلول واحد كما ذكره المتكلمون فلا يجوز ان
يكون له علة اخرى واما اذا كانت ناقصة فكذلك
لان انتفاء الجزء مستلزم لانتفاء الكل لما تقرر عندهم
انه بانتفاء الجزء ينتفى الكل اى كليته وان لم ينتف بالكلية
ولكن هم شرطوا لاعتباره شروطا كلها عدمية مثل
اى معتبروا مفهوم المخالفة
ان لا يظهر اولوية المسكوت عنه او مساواته للمنطوق
بان تقول النظر الى المداءة البالغة الى ستين سنة حرام
فالمسكوت عنه وهو البالغة الى عشرين سنة مثلا اولى
بان يحرم النظر اليها وان لا يخرج المنطوق مخرج العادة
مثل وربائبكم اللاتى فى حجوركم فانه حرم الربائب مطلقا
على ازواج الامهات ووصفهن بكونهن فى حجورهم فلو لم
يوجد هذا الوصف لا يقال بانتفاء الحرمة لانه انما وصف

الربائب بكونهن فى حجورهم اخراجا للكلام
مخرج العادة فان العادة ان تكون الربائب فى حجورهم
ثم لا يدل على نفى الحكم عما عداه وان لا يكون التخصيص
بالوصف لعلم المتكلم بان السامع يجهل هذا الحكم المخصوص
كما اذا علم ان السامع لا يعلم بوجوب الزكوة فى الابل
السائمة فقال بناء على هذا ان فى الابل السائمة زكوة
فهذا لا يدل على عدم الحكم عند عدم السوم وان لا يكون
سؤال كما اذا سئل عن وجوب الزكوة فى السائمة فقال
بناء على السؤال او بناء على وقوع الحادثة فى الابل السائمة
زكوة وبالجملة معتبروا المفهوم المخالف شرطوا هذه
الشروط وكذلك المناسبة المتقدمة وحصر
موجبات التخصص بالوصف اما فى واحد من هذه
الامور واما فى نفى الحكم عما عداه فاذا لم يكن واحد
منها افاد التخصيص نفى الحكم عما عداه كما فيما نحن
فيه واما منكروه كاكثر الحنفية فانكروا افادة

التخصيص بالوصف نفي الحكم عما عداه عند انتفاء هذه
الامور مستدين بان موجبات التخصيص لا تنحصر فيما
ذكر بل له مخصصات اخر مثل الكشف والتعريف نحو الجسم
الطويل العريض متحيز فانه اريد من الوصف التعريف
والكشف ومثل المدح والذم فانه قد يوصف الشئ
للمدح ولا يراد بالوصف نفي الحكم عما عداه فيجوز ان
يكون ما نحن فيه بمجرد المدح او التاكيد نحو امس الدابر
او غير ذلك فلم يوجد الجزم بان كل موجبات تخصيص
الشئ بالوصف منتفية الا نفي الحكم عما عدا ذلك الموصوف
حتى يفيد التخصيص انحصار الحكم في الموصوف وايضا
اقصى درجات الوصف ان يكون علة وهو لا يدل على
ما ذكر من نفي الحكم عما عداه لان الحكم يثبت بعلل شتى
انتهى وقد علمت ما يتعلق بهذا فتذكر وايضا ذكر الشئ
لمجرد المدح لا ينافي ترتب الحكم على الوصف وعليته له
كيف والمص معترف بان ذكر الرحمن والرحيم مثلا لمجرد

المدح كالرجيم لمجرد الذم كما هو المذكور في كتبهم
ومع هو قائل بالترتب وبالعلية المذكورة وايضا
لا يبعد ان يكون تحيز الجسم لكونه طويلا عريضا عميقا
وصاحب الكشاف مايل الى ما عليه الفرقة الثانية
فلذا لم يتعرض لحديث الاشعار المذكور وعرى كلامه
عما ذكره المحشي المذبور وكلام المحشي عطا الدين
له ميل الى ما عليه الفرقة الثانية حيث قال بعدما
سمعت منه وذلك لان نقول اجراء هذه الاوصاف
عليه تعالى ليتميز بها عن سائر الذوات ويتعين كمال
التعين فيتاتى له ان يخاطبه بتخصيص العبادة و
الاستعانة وطلب الصراط المستقيم وقد تقدم ان
مثل رئيت فاضلا لا يكون الفضل علة للرؤية فلو قيل
ان ترتب الحكم على الوصف قد يفيد علية المأخذ
وقد لا يفيدها ارتفع النزاع من البين وسلم كلام كل
من الفريقين من الشين ولا يبعد حمل كلام معتبري

المفهوم عليه فان القول بافاته علية المآخذ
في بعض الصور واستثناء بعض الصور يرجع
الى ذلك ولما بين ما يترتب على اجراء الاوصاف
الاربعة على الله من الغائيتين اعني الدلالة والاشعار
المذكورين اللذين هما مدلولان لمجموع الاوصاف
كما هو الظاهر الذي تقدم التصريح به في كلام السيد
السند في حاشية الكشاف اراد ان يبين فائدة
كل واحد منها على حدة على وجه تبين منه
كيفية مدخلية كل منها في ذلك فقال فالوصف
الاول الخ فهو بيان بحسب وصف وصف وكشف عن علية
هذه الاوصاف لما ذكر وتفصيل لما اجمله من كون مجموع
الاوصاف دليلا ومشعرا على ما ذكر من الحصرين طلبا
لزيادة الايضاح فان ذكر الشيء اولا مجملا وثانيا مفصلا
اوقع في النفوس واراد بالوصف الاول كونه ربا للعالمين
وحاصل كلامه انه اذا جعل مجموع الاوصاف دليلا واحدا

واحدا وعلة واحدة على حصر استحقاقية الحمد في الله
تعالى وعلى ما بعده كما يشعر به افراد الدليل في قوله
ليكون دليلا لزم ان يكون لكل واحد منها مدخل في ذلك
ولذا اتى بفاء التفريع والتفصيل فمدخلية الوصف
الاول باعتبار ذاته علة موجبة اي مثبتة لاصل الحمد لا
للحصر وعلة موجبة اصلية والبواقي فرع على هذا الاصل
كما يفصح عن ذلك قوله لبيان ما هو الموجب للحمد اي
ما هو الموجب المثبت او ما هو الموجب الاصلي كما سمعت
فلا يرد عليه ان هذا مخالف لما سبق من ان علة حصر
استحقاقية الحمد هو مجموع الاوصاف لا الوصف الاول
فقط وهو اي الموجب له الايجاد والتربية المفهومان
من كونه ربا للعالمين اما التربية فظاهر واما الايجاد
فلانه اول مراتب التربية لامتناع تربية المعدوم
المحض والحاصل ان الوصف الاول لما افاد كونه ربا
لما سواه اي منعما عليهم باصل النعم اعني الوجود وغايته

من الكمالات المترتبة على التربية التى هى التبليغ الى الكمال
الممكن وشكر المنعم واجب شرعا لقوله تعالى فاشكروا لى
ولا تكفرون وعقلا على راى بعض فقد افاد ما هو الموجب
للحمد واذا ثبت به اتصافه بما يوجب على العالمين ان
يحمدوه فلا محالة يستحق الحمد وقال المحشى عصام الدين
الحمد لا يكون الا على الجميل الاختيارى والوصف الاول
يفيد الجميل والثانى والثالث الاختيارى فلا بد من
فارق بين الوصف الاول وبين الثانى والثالث حتى تظهر
كون الاول بيانا للموجب دون الاخيرين ثم قال ولعل
ذلك ان السبب للحمد هو الجميل والكون اختياريا شرط
سببيته ولكون الاول سببا لا يوجد الحمد بدونه ولكون
الثانى شرطا ربما يسقط حيث يجعل غير الاختيارى محمودا
عليه بتنزيله منزلته كما يحمد على صفات الله الذاتية
انتهى كلامه وله منافرة لما قاله الاصوليون من ان
الشرط ما لا يلزم من وجوده وجود المشروط ويلزم من عدمه

عدمه عدمه اما الثانى فظ واما الاول فوئيدها
ذكره التفتازانى فى المطول فى اواخر باب الانشاء فى قوله
تعالى قل لعبادى الذين امنوا يقيموا الصلوة من ان الشرط
لا يلزم ان يكون علة تامة لحصول الجزاء بل يكفى فى ذلك
توقف الجزاء عليه وان كان متوقفا على شئ اخر نحو ان
توضأت صح صلوتك فاقول يكفى فى الفرق بين الوصف
الاول وبين الاخيرين كون الاول سببا للوجود الذى يتفرع
عليه غيره ومدخلية الوصف الثانى والثالث وهما
الرحمن والرحيم بانهما يدلان على التفضل والاختيار الموقوف
اليهما بثبوت الحمد لله المرتب عليهما اى على الرحمن والرحيم
لكن هذه الدلالة باعتبار الغايات التى هى افعال اختيارية
دون المبادى التى انفعالات غير اختيارية كما مر فى
البسملة والى هذا اشار الص بقوله للدلالة على انه تعالى
متفضل اى محسن فى بعض النسخ بذلك وعلى هذا البعض
ذلك اشارة الى الانعام الذى اريد من الرحمن او الى الانعام

بالايجاد والتربية والقول بانه خ يكون خروجا من الصدد
يمكن الجواب عنه بانه لربط الوصف الثاني والثالث
بالوصف الاول مختار فيه اى فى التفضل او فى الانعام
الذى اشير اليه بذلك فى بعض النسخ وبالجملة فلانهما لا
معنى التفضل والاختيار بالاعتبار المذكور يدلان على
ان الله محسن وفاعل مختار فى احسانه بالمعنى الذى اثبته
المتكلمون بل الاشاعرة فكانه قال الحمد لله الذى هو الموصوف
بالجميل على الجميل الاختيارى لله الذى هو صاحب كل
جميل ومختار فى ذلك الجميل وذلك المعنى هو صحة الفعل
والترك بقرينة بيانه بما يخالف ما ذهب اليه الفلاسفة
والمعتزلة وهو قوله ليس اى التفضل او ما ذكر من الانعام
يصدر عنه تعالى وعلى هذا فى كل من ليس ويصدر ضمير
عايد الى التفضل او الى ما ذكر من الانعام خلافا لما يشعر به
كلام المحشى ابن الصدر حيث قال ليس يصدر منه ما يصدر
فان ظاهره يشعر بانه ليس فى واحد منهما ذلك الضمير

الضمير وعبارة المحشى خسرو يشعر بوجود الضمير
فى يصدر دون ليس حيث قال ليس يصدر ذلك الانعام
فخذ ما صفى دع ما كدر لا ايجاب بالذات كما هو رأى
الفلاسفة الذاهبين الى ان افاضة الوجود على ما تم
استعداده مقتضى ذاته ولازم له كلزوم الحرارة
للنار وكلزوم سائر صفاته الذاتية من العلم والقدرة
وغيرهما فيمتنع تخلفها عنه قال الفاضل السلكوتى
الظاهر ان قوله لا ايجاب بالذات ناظر الى قوله مختار كما
ان الوجوب الآتى ناظر الى قوله متفضل ففى كلامه نشر
على غير ترتيب اللف ترجيحا بالقرب وهو انما يظهر لو كان
قوله ليس يصدر الخ بيانا لمجموع المتفضل والمختار واما لو
كان بيانا للمختار وحده كما يشعر به ظاهر اقتصارهم
فى بيان المنافاة على المنافاة بين الايجاب والوجوب
وبين الاختيار وتركهم بيان المنافاة بين التفضل وبينهما
فلا قوله او وجوب بالجر عطف على الايجاب عليه

تعالى كما هو راى المعتزلة القائلين بانه يجب على الله
تعالى نحو اثابة المطيع وعقاب العاصى قوله قضية منونا
مفعول له للوجوب عليه لسوابق الاعمال والمعنى انما
وجب عليه ذلك لانه يقتضيه الاعمال السابقة من العبد
قضية اى قضاء فهو مفعول مطلق بغير لفظ فعله كانبتت
الله نباتا حسنا وحذفه واجب لانه حذف الفعل والفاعل
والمفعول فبقى المفعول المطلق ثم بين الفاعل بعده بحرف
الجر وحذف الفعل فى مثله واجب لما ذكره الشيخ الرضى
من انه اذا بين الفاعل والمفعول به بعد المفعول المطلق
بحرف الجر والاضافة وجب حذف الفعل والقول بكون
القضية تعليلا للوجوب عليه تع هو الذى عليه اكثر
ارباب الحواشى وكلام المحشى ابن صدر الدين مشعر بانه ليس
تعليلا له بل تقييد له بالتحتم حيث قال اى قضاء وحكما
لسوابق الاعمال اى لاجل الاعمال السابقة ووافقه المحشى
ابن الشيخ فى تفسير القضية بالحكم واما المحشى شهاب

بالنصب

الدين فعلى ان القضية مفعول له للوجوب ولكنه قال
القضية بمعنى القضاء والقضاء بمعنى الاداء كما فى قولهم
اديت الدين وقضيته وهما بمعنى واحد لغة اقول وعلى
هذا القول لابد من تقدير مضاف فى كلامه اى قضاء الحق
سوابق الاعمال وبالجملة مراد المص من المختار ما اثبته
المتكلمون ولهذا اورد حديث قضية سوابق الاعمال فى
نفى مذهب المخالف مع ان الايجاد واكثر ما يترتب عليه
من الكمالات والتربية لا يتصور فيه ان يكون قضية لعمل
سابق من العبد بل كل ما فى الدنيا من الالاء ليس قضية
الاعمال عندهم ايضا فانهم وان قالوا بوجوب بعضها
على الله بناء على قولهم اى المعتزلة بوجوب الاصلح للعبد على الله لكنه
ليس قضية الاعمال بل قضية الاعمال هو الثواب والعقاب
فى دار العقبى لان ما يجب عندهم على الله بمقتضى الحكمة
على ما ذكره عضد الملة والدين فى المواقف خمسة الاول
اللطف وفسروه بانه ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده

عن المعصية كارسال الرسل والثانی الثواب على الطاعة
والثالث العقاب على المعصية والرابع الاصلح للعبد
والخامس العوض على الالام فهذه امور خمسة بعضها
واقعة فی الدنيا وبعضها واقع فی العقبى والواقعة فی
الدنيا ليست فضية لعمل سبق من العبد عندهم ايضا
ثم لا يخفى ما بين الاختيار المستفاد من الوصف الثانی
والثالث وبين الايجاب بالذات والوجوب عليه تعالى
منافاة اما منافاة الايجاب اياه فظاهر واما منافاة
الوجوب عليه تعالى فلان الوجوب عليه عندهم ليس
كالوجوب على العبد حتى لا ينافی الاختيار بل بمعنى
عدم قدرته تعالى على تركه وان كان بمقتضى الحكمة
وان قالوا بكونه تعالى فاعلا مختارا لكن لما قالوا بالوجوب
عليه تعالى بهذا المعنى لزمهم القول بكونه تعالى غير مختار
من حيث لا يشعرون والفلاسفة ايضا قائلون بكونه
تعالى فاعلا مختارا لكن لا بالمعنى الذی اثبته المتكلمون

المتكلمون كما مر بل بمعنى ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل
لكن مقدم الشرطية الاولى بالنسبة الى بعض الاشياء
كايجاد العالم دائم الوقوع ومقدم الشرطية الثانية
بالنسبة اليه دائم اللاوقوع ودوام الوقوع واللاوقوع
لمصلحة وحكمة لا ينافی الاختيار عندهم كما يعلم من
تمثيلهم له بتقريب الابرة من العين وغمضها على الدوام
بالاختيار والظاهر ان قوله حتى يستحق به الحمد متعلق
بقوله متفضل مختار وغاية له وحتى ابتدائية ای
حرف ابتداء واستؤنف ما بعده لا عاطفة بل العطف
بحتى مما انكره الكوفيون راسا فالفعل مرفوع والجملة
اعنی الفعل جملة مستانفة ابتدائية مسببة عما قبلها
فانه لو لم يكن مختارا فی انعامه بل صدر عنه لايجاب
ذاته اياه او لوجوبه عليه بسبب سابق لم يستحق به الحمد
لما علمت من ان المحمود عليه يجب ان يكون اختياريا اما
فی صورة الايجاب فعدم الاختيار ظاهر واما فی صورة

الوجوب فلما مر من ان الوجوب عندهم بمعنى عدم القدرة
على الترك فيخرج عن الاختيار ويدخل في الاضطرار وكما
ان مدخول حتى الابتدائية جملة مسببة عما قبلها كذلك
ما بعد حتى التعليلية الناصبة ايضا مسببة عما قبلها
والفرق بكون ما بعد التعليلية مستقبلا بالنظر الى ما قبلها
نحو اسلمت حتى ادخل الجنة بخلاف الابتدائية فان ارادة
الحال تحقيقا او حكاية لازم فيها وكون حتى ابتدائية
ههنا هو الذي عليه اكثر ارباب الحواشي وقال
المحشي شهاب الدين انه غاية لقوله متفضل مختار ومستقبل
بالنسبة اليه فيجوز في الفعل الرفع والنصب كما في
قوله تعالى وزلزلوا حتى يقول الرسول وقال المحشي زكريا
الانصاري عليه رحمة الباري قوله حتى يستحق به
الحمد متعلق بقضية فحتى تعليلية فاقول لعل ذلك لان
النفي الداخل على الكلام المقيد يتوجه الى القيد كما هو
المقرر عندهم فيكون المعنى انتفى كونه قضية حتى يستحق به

به الحمد اذ لو كان قضية الاعمال لما استحق الحمد
عليه او بمتفضل فحتى ابتدائية وهو ظاهر ومبدأ خلية
الوصف الرابع باثبات الاختصاص الذي دل عليه
الاوصاف السابقة ولاما التعريف والاختصاص
وتحقيقه فان كل واحد منها وان كان لاختصاصه
بالله تعالى افاد اختصاص الحمد به تعالى لانه اذا كان
ما يحمد عليه مختصا باحد فلا محالة يختص
الحمد به ايضا ولكن لاحتمال توهم الشركة
فيه كان غير محقق فحققه بالوصف الرابع
كما قال المص والرابع لتحقيق الاختصاص اي
اختصاص الحمد به تعالى كما يدل عليه كلام
المحشي ابن الصدر وصرح به المحشي عصام الدين وغيره
او اختصاصه تعالى بالحمد وتفرده تعالى به كما
صرح به المحشي خسرو ثم اشار الى تعليل كون الوصف
الرابع محققا له بقوله فانه اي الوصف الرابع وهو كونه

ثم مالكا ليوم الدين اومَلِكا في يوم الدين مما اى من
الاوصاف التى لا تقبل الشركة بوجه ما بوجه من الوجوه
اى لا حقيقة ولا مجازا اولا بحسب الظاهر وغيره لظهور
ان لا مِلك ولا مُلك فى هذا اليوم لغيره تعالى واورد
عليه المحشى عصام الدين وابن الصدر بان اختصاص الامور
به تعالى فى يوم الدين لا يوجب اختصاص الحمد به تعالى على الاطلاق
لجواز ان يحمد على غير ما وقع فى هذا اليوم بل انما يوجب
اختصاص الحمد الواقع بازاء ما وقع فى هذا اليوم من
الجميل الاختيارى واجاب عنه ابن الصدر بانه لا بد ان
يلاحظ ان هذا الوصف لما كان من اجزاء علل الحمد لكونه من الاوصاف
المترتبة المشعرة بالعلية الدالة بمفهومها على انتفاء الحكم عند
انتفائها وجب من عدم قبول الشركة فيه ان يكون الحمد الحاصل
به مختصا ايضا واجاب عنه المحشى شهاب الدين ايضا بان الحمد على ما وقع
فى هذا اليوم اختصاصه ايضا علم من رب العالمين وقال بعض الافاضل
يعنى ان بعض آثار الربوبية والرحمة لما كانت واقعة فى الدنيا

الدنيا بحسب الوسايط من المخلوقين كانت فى
تينك الصفتين شائبة الشركة بوجه ما فكان
فى المحامد الواقعة عليها احتمال ان نرجع الى تلك
الوسايط بحسب الظاهر واما مالكية يوم الدين
فآثارها انما تقع فى ذلك اليوم الذى يسقط فيه
الوسايط ويكون الامر كله لله فلا يكون فيها شائبة
الشركة قطعا ويكون المحامد الواقعة عليها مختصة
بالله بلا شائبة فوجه كونها محققة للاختصاص
هو انه اذا تحقق المالكية فى ذلك اليوم ينكشف
بها ان جميع الوسايط الدنيوية كانت ساقطة
عند التحقيق وجميع المحامد الواقعة التى وقعت
لهم كانت راجعة الى الله فالاختصاص الحقيقى موجود
فى الربوبية والرحمة ايضا لكنه مشوب بالتوهم
الظاهرى ولما كانت المالكية دافعة لذلك المشوب
كانت محققة للاختصاص مطلقا وبالجملة

مقتضى تلك المالكية ان يختص جميع المحامد به
تعالى ازلاً وابداً واذا تحققت هذا علمت اندفاع
الايراد المذكور وانتهى كلامه ولا يخفى عليك
ان قوله فانا ردها انما تقع في ذلك اليوم وكذا
قوله في ذلك اليوم ينكشف الخ مشعر بان مراده من
تحقيق الاختصاص تحقيقه في الآخرة وبالنسبة
الى اهلها وهو خلاف الظاهر بل الظاهر انه اراد منه
تحقيقه مطلقاً او في الدنيا وبالنسبة الى اهلها
فلو دفع ما هو مشعر بذلك من البين لكان
كلامه دافعاً للايراد المذكور بلا عيب
ولا شين وان شئت قلت انه ذكر اولاً ما يدل
على الاختصاص من لامي التعريف والاختصاص
وثانياً ما يدل عليه ايضاً من الوصفين المذكورين
ثم ذكر ما يحقق الاختصاص وهو مالكية
يوم الدين فكانه عزز هما بثالث كما مر آنفاً

ولا يقدح في هذا حديث الاجمال والتفصيل
كما لا يقدح فيه حديث تضمين الوعد والوعيد
المشار اليه بقوله ويتضمن اي الرابع وقع في
بعض النسخ على لفظ المضارع المعلوم من باب
التفعل وهذا اظهر لسلامته عما ستسمعه من
ايراد المحشي عصام الدين على المصنف وكانه لم يظفر
بهذه النسخة ولذا اطلق الايراد فاد تنبه ولذا قدم
والمعنى عليه انه وان كان المقصود من الوصف
الرابع تحقيق الاختصاص لكنه يتضمن الوعد
بالثواب للحامدين لدخولهم فيمن يجازى بالثواب
يوم الدين الذي اريد به يوم الجزاء ويتضمن
ايضاً الوعيد بالعقاب للمعرضين عن الحمد لدخولهم
فيمن يستحق الجزاء بالعقاب في اليوم المذكور
وفي بعض آخر على لفظ مصدر باب التفعيل فهو
ح مجرور معطوف على التحقيق وعلى هذه النسخة

وقع اكثر الحواشي وعليها يرد ما اورده المحشي
عصام الدين من انه لا دخل له فيما هو بصدده
من تفصيل ما اجمله بقاما من بيان وجه اجراء
الصفات على الله فذكره كالاجنبي فكان ينبغي
ان يقول سابقا واجراء هذه الصفات لله لانه
الخ وللحث على الحمد والنهي عن الاعراض ليرتبط به
هذا القول والجواب عن هذا بانه تعرض لم مع كونه
اجنبيا اشارة الى فائدة اخرى غير تحقيق الاختصاص
يتضمنها الوصف الرابع فهو تعرض لم بعد تكميل
تفصيل ما اجمله انما يلائم النسخة الاولى وهي لا يتوجه
عليها الايراد المذكور لان المص بناء على هذه النسخة
لم يجعل حديث تضمن الوعد والوعيد مقصودا
بالذات في الكلام حتى يقال انه خارج عن المقصد
في الاجمال فلا يناسب ذكره في التفصيل كما
سمعته في بيان المعنى المذكور بل هو انما يظهر بالنسبة

الى النسخة الثانية حيث جعل فيها تضمين الوعد
الوعيد مقصودا بالافادة بعطفه على تحقيق الاختصاص
وداخلا في حيز اللزوم فكان هذا المجيب لم يفرق
بين النسختين حيث جعل الكلام المناسب للاولى
جوابا للثانية او قنع بالتكلف في الجواب واجيب
عنه بان وعد الحامدين يوجب استحقاق الحمد
ويقتضيه ونهيهم عن الاعراض عن الحمد يدل (اي عن الايراد المذكور)
على لزومه فهو مندرج في الاجمال الذي هو
قوله واجراء هذه الاوصاف لله لانه على انه المستحق
للحمد فلا يكون ذكره اجنبيا انتهى وفيه من
التكلف ما لا يخفى لان محصل الايراد ان حديث
الوعد مثلا غير مذكور في الاجمال الذي ذكره المص
فذكره في التفصيل غير مناسب وهذا الجواب
لا يثبت وجوده في الاجمال المذكور بل يثبت وجود
لازمه فيه فالحق الحقيق بالقبول ان كلام من الايراد

واجوبته ناشئ عن الغفلة عن البيان كما لا يخفى
على المتفطنين واصحاب الاذهان قوله انتقال الى التكلم
شروع في بيان طريق الالتفات الواقع في اياك
نعبد واياك نستعين المفسر بالعدول عن الغيبة
الى الخطاب كما هنا او التكلم او على العكس وسببه
وفائدته الخاصة كالادلة على الاختصاص وما
بعدها قبل بيان الفائدة العامة من نحو تنشيط
السامع الجارية في مطلق الالتفات على عكس ما
فعله في الكشاف من بيان الفائدة العامة قبل الخاصة
وثم للعطف مع مهلة وتراخ يعني بعد ما اخبرتك
حال اجراء الاوصاف ودلالته على الاختصاص
وكمال الاستحقاق اخبرك حال الانتقال
من الغيبة الى الخطاب المسمى اصطلاحا بالالتفات
من التفت الانسان يمنة ويسرة وطريقه ووجهه
المحسن لنا عني الفائدة فبين الطريق والسبب اولا

بقوله لما ذكر الظاهر انه على بناء المجهول الحقيق بالحمد
في قوله تعالى الحمد لله والمراد من الحقيق بالحمد الذات
الحقيق بالحمد بقرينة قوله الاولى عن سائر الذوات ولان
الصفة لا بد له من موصوف مذكورا ومقدر فاذا
لم يكن مذكورا علم انه مقدر ولان كل حكم ورد على
لفظ فهو علم له لوله صرح به الشيخ ابن حجر المكي وكذا
في قوله ووصف اى ذلك الحقيق والا لكان الاولى
ووصفه بذكر المفعول ويمكن ان يكون على
صيغة المعلوم وحذف العايد المفعول مغتفر اى
لما ذكر المتكلم الحقيق بالحمد ووصفه وعلى هذا
يكون الضمير في انه له لا للشان بصفات وهي الصفات
الاربع المتقدمة عظام جمع عظيمة لان موصوف
الصفات وجاء جمع عظيم ككرام في جمع كريم
ولئام في جمع لئيم وعظم وهو قصب الحيوان الذي
عليه اللحم على ما نقله المحشي الشهاب عن صدد الافا

وكلام السيد الشريف فى حاشية الكشاف فيما تقدم
ككلام الكشاف والنص هنا شاهد على ذلك
ومنهم من انكر ذلك بل خص العظام بجمع العظم و هو
القصب المذكور وليس فى القاموس والصحاح
مجىء العِظام بالكسر فيما عدا القصب المذكور بل
المستعمل فيه العُظام بضم العين وهو صفة مشبهة
لا جمع على ما يلوح من كلامهما وتلك الصفات
العظام هى الصفات الاربع المتقدمة قوله تميز اى
ذلك الذات الحقيق بالحمد عند الحامد صفة ثانية
لقوله صفات لكن من قبيل صفة جرت على غير ما هى له
لانه اذا كان الضمير المستتر فى تميز راجعا الى الذات
فى المعنى وان كان فى اللفظ صفة الصفات قوله بها
اى بسبب تلك الصفات عن سائر الذوات اى عن
باقى الذوات المشاركة له فى الوجود قوله وتعلق
العلم عطف على تميز والمراد علم الحامد وهو العبد

لانه مقول على السنة العباد بمعلوم معين ممتاز
عنده عن سائر الذوات حتى صار بحيث تبدل
خفاء غيبته بجلاء حضوره قوله خوطب اى ذلك
المعلوم المعين جواب لما ومسبب عن مدخولها
كما هو الشايع من كون مدخول لما سببا لجوابها
بذلك اى بسبب ذلك التعين الكامل اياك نعبد
واياك نستعين فالباء على الاول سببية وعلى الثانى
آلية و وقع فى بعض النسخ تعلق العلم بدون حرف
العطف فخوطب وعلى هذه النسخة يكون الجواب
تعلق ويكون خوطب مفرعا على الجواب وهذه النسخة
هى الموافقة للكشاف والسالمة عما سنراه ان شاء الله
فكانه قيل يا من هذا اى المذكور من الاوصاف
الاربعة شانه بالهمزة كما هو التحقيق لا كما هو
المشهور فى هذه الديار غاية الامر جواز تليين الهمزة
فهذا مبتدء وشانه خبره والجملة صفة من فكانه

قال ايها المتصف بهذه الصفات نخصك بالعبادة
والاستعانة لاجل اتصافك بها فقد تحقق ان
الصفات الاربعة المتقدمة كما انها علة لتحقيق
استحقاقه الحمد تعالى واختصاصه فيه كذلك هي علة
لاختصاص العبادة والاستعانة كما مر من ان اجراء
الاوصاف بحسب المنطوق دليل على ما قبله وبحسب
المفهوم دليل على ما بعده في قول المص ليكون دليلا
الخ وكانه لهذا المرئيات المص هنالك بما يفيد الحصر بان
يقول واجراء هذه الصفات على الله انما هو لله لانه
الخ وجواب النداء المذكور قوله نخصك بالعبادة
والاستعانة اى نقصرهما عليك فالباء وان كان
قد يدخل على المقصور عليه ايضا الا انها ههنا
دخلت على المقصور كما هو الاستعمال العربي الاعرب
ولا يخفى عليك ان فى ادخال حرف النداء في بيان المعنى
اشارة الى اصل اياك وهو اى يا فادغمت الياء في الياء

وكسرت

وكسرت الالف لجوار الياء صرح به الفاضل ابن
كمال پاشا لكنه قال بكونهما حرفا التنبيه والنداء
وهو بعيد جدا بل هما اما حرفا نداء فانه ليس شيء
من اى ويا حرف تنبيه واما حرفا تفسير ونداء فكان
التنبيه في نسخته محرف عن التفسير والكاف حرف
الخطاب كما يأتي وعبارة الكشاف فخوطب ذلك
المعلوم المتميز بتلك الصفات فقيل اياك يا من هذه
صفاته نخص بالعبادة والاستعانة ولوجود
قيل في كلامه بعد قوله خوطب جمله قدس سره
على ادادة الخطاب او على انه مجمل وقيل تفصيله واتى
الى هذا في كلام المص قال المحشي ابن الصدر والمص
خالف الكشاف حيث لم يذكر في بيان المعنى قوله
اياك كما ذكره الكشاف لان مبنى الكلام في هذا
المقام حمل التقديم على التخصيص فذكر قوله اياك
في بيان المعنى وتقديمه على نخص يفيد ان المراد با

بالتقديم تخصيصه بالتخصيص بالعبادة وليس كذلك
فبعد ذكر التخصيص في بيان المعنى المراد اشارة
الى فائدة التقديم بكون ذكر اياك لغوا وبعد بيان
السبب المجوز للالتفات بين فائدته الخاصة بهذا
المقام وهي امور بين الاول بقوله ليكون اي الخطاب
فاللام فيه متعلق بقوله خوطب ادل على الاختصاص
اي اقوى دلالة على اختصاص العبادة والاستعانة
به تعالى وقصرهما عليه تعالى من الغيبة فانهما وان
اشتركا في اصل الدلالة على الاختصاص بناء على
انه اذا قيل اياه نعبد واياه نستعين يحصل الدلالة
على الاختصاص بسبب تقديم ما حقه التاخير لكن
الاختصاص المستفاد من الخطاب اقوى من
جهة الدليل لما فيه مع التقديم من الاشعار بترتب
الحكم على الوصف الدال على العلية بمنزلة ان يقال
ايها الموصوف بتلك الصفات المتميز بها غاية التميز

نعبدك ونستعين بك فيفهم منه ان العبادة
والاستعانة به لتميزه بتلك الصفات كما مر من ان
ترتب الحكم على الوصف للحكم بخلاف الغيبة فانها ليست
مما يشعر بالتميز بتلك المثابة وبالجملة انه كلما زاد التميز
والتعين زاد الخلوص وكلما زاد الخلوص زاد الاختصاص
وقصر العبادة على الله تعالى كما يشعر به قوله عليه
الصلوة والسلام الاحسان ان تعبد الله كانك
تراه وقال المحشي عني زاده في وجه الادلية ان دلالة
الخطاب لفظية بخلاف دلالة الغيبة فانه بمعونة
المقام فتحقق الادلية بلا خفاء انتهى ثم لا يخفى
عليك انه يرد على نسخة خوطب وجعله جوابا لما
انه ح يكون ما قبله من مدخول لما هو السبب للخطاب
فكيف يجعل الادلية على الاختصاص علة للخطاب
ولكن يمكن الجواب عنه بان الشرط ليست علة تامة
كما مر نقله عن التفتازاني في قوله تعالى قل لعبادي

الذين امنوا يقيموا الصلوة اذ التقدير قل لعبادى
لهم اقيموا الصلوة فقوله يقيموا الصلوة مجزوم فى
جواب الامر وقرينة على المقول المحذوف والتقدير ان
تقل لهم اقيموا الصلوة يقيموا الصلوة ولا يلزم الكذب
فى الكلام على تقدير قوله عليه السلام لهم اقيموا الصلوة
مع عدم اقامتهم الصلوة فان الشرط ليس بعلة تامة
وعند عدم كون الشئ علة تامة جاز كون شئ
اخر ايضا علة لان الممنوع على ما بسط فى الكلام
والحكمة هو اجتماع علتين مؤثرتين مستقلتين على
معلول واحد بخلاف النسخة الموافقة للكشاف
اعنى نسخة تعلق العلم بخوطب فانه لا يرد عليه هنا
السؤال والثانى بقوله وللترقى اى النصب عطف
على قوله ليكون باعادة الجار قال المحشى ابن الصدر
لكن التعليل فى المعطوف عليه بقصد تحصيله كما
فى ضربته للتاديب وفى المعطوف بسبب وجوده

كما فى قعدت عن الحرب جبنا اذ الترقى وكذا
الانتقال الاتى اعنى الانتقال من الغيبة الى
الشهود مقدمان فى الوجود على الخطاب انتهى
كلامه اقول فى الجزم بتقدمهما تردد بل قال
السلكوتى النكتة الاولى علة حاملة على الخطاب
والبواقى غايات مترتبة عليه ولذلك تفنن فى
الاسلوب فاورد الاولى باللام مع الفعل والبواقى
بالمصادر وبين كلاميهما منافاة اذ التقدم فى
الوجود ليس من شان الغاية بل شانه التاخر فى
الوجود كما علم ذلك من تسميتها غاية ويؤيد كلام
السلكوتى ما ستسمعه من كلام بعضهم
من ان الحمد ينبغى ان يكون على وجه يوجب ترقى
الحامدين من حضيض الحجاب والمغايبة الى ذروة
قرب المشاهدة والمخاطبة فانه ظاهر فى تاخر الترقى عن
الحمد ولكن ما تقدم من كون مدخول اللام الذى هو

السبب للالتفات يؤيد ما ذكره ابن الصدر
ولهذا جزمت بالترديد فالمعنى وللترقي اي لوجود
الترقي او لافادة الترقي من مقام البرهان وهو
الاستدلال بترتيب مقدمات يقينية لانتاج
اليقين الى مقام العيان اي المقام الذي هو مقام
الرؤية بالعين وهو الحضور وان لم تقع الرؤية
بالفعل لمانع منها في الصحاح عاينت الشيء عيانا اذا
رأيته بعينك وهذا المقام مقام عين اليقين وهو
اعلى من علم اليقين فانه قلما يخلو عن الشكوك
والاوهام بخلاف عين اليقين فانه معاينة
البصيرة التي بمنزلة معاينة البصر وعرفوه بانه تفرق
الهموم الشاغلة عن قلب العارف حتى صار صافيا
عن غبار الوساوس واعلى من هذا حق اليقين لانه
اذا صحى سماء سره عن غيوب الستر وشاهد الغيوب
المرتبات مشاهدة عيان فهو ح من اهل المشاهدة

كالمشاهدة

وصاحب

وصاحب حق اليقين قوله والانتقال عطف
على الترقي ولكن لا يخفى عليك ان بعضهم عد هذا
الانتقال وجها اخر للالتفات وعليه بناء حمل
الامور على ظاهرها فيما تقدم في الحاشية وعلى
هذا كان الاولى ان يقول وللانتقال ليكون اشارة
الى الاستقلال وبعضهم لم يجعله وجها مستقلا
للالتفات بل جعله كالتفسير والتتمة للترقي ويؤيده
ترك اللام وعليه بناء حمل الامور المذكورة على
ما فوق الواحد حيث قال ان المص جمع بين وجهين
ذكرهما العلماء في بيان ما اختص به موقع هذا
الالتفات احدهما ما ذكره الكشاف وهي الدلالة على
اختصاص العبادة باعتبار الاشعار بالعلية كما
سبق واليه الاشارة بقوله ليكون ادل الخ وثانيهما
ما اورده بعضهم وهو التنبيه على ان الحمد ينبغي ان
يكون على وجه يوجب ترقي الحامد من حضيض

الحجاب الى ذروة المشاهدة واليه الاشارة بقوله للترقي
فجعل قوله والانتقال من الغيبة اى من مقام الغيبة
التى هى انتقال السر بالخلق الى الشهود الذى هو الاعراض
عما سواه تعالى كالرديف والتتمة لكن لقائل ان يقول
الانتقال من الغيبة الى الشهود مثلا هو عين الانتقال
المختص بهذا المقام لا علته والعلة يجب ان يكون مغايرا
للمعلول الا ان يقال ان هذا الانتقال انتقال اهل الحال
لا انتقال اهل القال فيحصل المغايرة بهذا الاعتبار و
قوله وكان بتشديد النون المعلوم لاجل بيان للترقي والا
نتقال المذكورين اى فكان المعلوم كما فى بعض النسخ صار
بسبب الاتصاف والاتضاح بتلك الصفات العظام
عيانا والواو للاستيناف كانه قيل كيف يكون فى الخطاب
ما ذكر من الترقي والانتقال فقال فى جوابه لان
المعلوم الخ او سببه انه صار المعلوم بذلك الاتصاف
عيانا والعيان بكسر العين مصدر عاينت فى الصحاح

عاينت الشيء اذا رايته بعينك فكسر العين مستفاد
من كون العيان مصدر المفاعلة فانه بالكسر كما علم فى
الصرف فهو اما من ذكر المصدر وارادة المفعول
اى المعاين كالخلق بمعنى المخلوق ليصح الحمل واما وصف
بالمصدر للمبالغة وفى بعض الحواشى قوله وكان
المعلوم عطف على دل بتقدير ظرف اى ليكون كان
المعلوم فيه صار عيانا وقال السلكوتى انه عطف على
الترقي بحسب المعنى اى لصيرورة المعلوم كالمعاين والغيبة
كالحضور وانما احتيج الى هذه المقدمة لان مجرد الترقي
والانتقال لا يصحح الخطاب ما لم يصر الشيء المترقى اليه
مشاهدا وعلمه مشاهدة اقول الاختلاف فى هذا
العطف مبنى على اختلافهم فى العطف على القريب
او البعيد فالاقتصار على احدهما قصور الا ان يقال
انه اشار كل واحد منهما بالاقتصار الى ترجيح احد المذهبين
قوله والمفعول بالنصب عطف على المعلوم وقوله مشاهدا

عطف على عيانا ففيه عطف على معمولى عاملين
عاملين مختلفين وهو غير جائز عند سيبويه مطلقا
سواء كان فى صورة تقديم المجرور كما فى مثل قولك فى
الدار زيد والحجرة عمرو او غيرها وكذا غير جائز عند
الجمهور فيما عدا الصورة المذكورة فكلام المص
مبنى على ما ذهب اليه الفراء من جوازه مطلقا اى وصار
المعقول المدرك بالعقل كالمشاهد المحسوس بحاسة البصر
فهذا وما قبله اعنى صيرورة المعلوم عيانا ناظران
الى قوله والترقى وقوله والغيبة حضورا ناظر الى قوله و
الانتقال اى صارت الغيبة اى المعلوم الموصوف
بتلك الصفات بسبب الاتصاف بها كالحضور فاستعمل
فيها ما يستعمل فى الحضور وهو الخطاب وفصل
قوله بنى سبحانه وتعالى اول الكلام وهو من اول
السورة الى اياك نعبد عما قبله وهو الترقى والانتقال
بترك العاطف بان يقول مثلا ولابتناء اول الكلام على

ماهو مبادى له اما لكمال الاتصال بين هذا القول
وبين ما قبله وهو الترقى والانتقال من حيث ان
هذا القول تفصيل وبيان له واما لكمال الانفصال
قال المحشى شهاب الدين قوله بنى اول الكلام جملة
مستانفة استئنافا بيانيا او مفسرة ومبينة
لما قبلها لكن الظاهر انها مستانفة كما يدل عليه
كلام المحشى عصام الدين والمحشى السلكوتى حيث
قال فصل عما قبله لبعد ما بينهما فكانه لا مناسبة
بينهما تنبيها على علو درجة هذا الكلام انتهى اى
ما سبق نكات لعلماء البيان وبالنسبة اليهم وهذه
النكتة بالنسبة الى اهل التحقيق وارباب الحال وبالجملة
ان سبب فصل هذا الكلام عما قبله اما كمال الانفصال
واما كمال الاتصال كما حقق فى مباحث الفصل
والوصل من المعانى سواء كان المراد بما قبله الترقى
والانتقال جميعا او الانتقال فقط او الترقى فقط

كما قال المحشي ابن الشيخ ونفس هذا الكلام اما
تفصيل وبيان لما سبق من الترقي والانتقال
كما جوزه الشهاب واما علة ونكتة مستقلة للعدول
الى الخطاب كادلة الاختصاص والترقي والانتقال
فصلت عن تلك النكت والعلل تبيينها على علو
شانه وادفاع دخله كما صرح به السلكوتي وعصام
الدين وهذا هو الاظهر لان اول الكلام ومبناه
اعني مبادي حال العارف من الذكر الخ غير مقيد
باجزاء الاوصاف الاربعة بل يشمله وما قبله
من البسملة على راي المص فتحقق المغايرة بهذا القدر
ايضا كما لا يخفى على المتامل على ما هو مبادي حال
العارف اي على ما هو اوايل اوصافه فان الحال
لغة عبارة عن الوقت المتوسط بين الماضي
والمستقبل ثم سمي بها الاوصاف الواقعة في
هذا الوقت تسمية للحال باسم المحل مجازا مرسلا ثم

شاع

شاع في مطلق الاوصاف والامور العارضة كما
في قولهم احوال المسند اليه والعارف من دعاه
الحق الى سلوك طريق معرفته اي العلم به المعتبر
عنه باليقين قال المحشي ابن الصدر ان الطالب
لمعرفة الله تعالى بحسب الطاقة البشرية السالك
اليه يلزمه اولا ان يعرض عما يبعده عن المط من
متاع الدنيا ولذاتها فيسمى باسم الزاهد ثم يلزمه
ان يقبل الى ما يقربه اليه اعني الطاعات فيسمى
باسم العابد ثم اذا قرب الى المط وجد في الجملة
فاول مراتب وجدانه هو المعرفة فيسمى باسم
العارف وله في سيره الى الله اربع مراتب المرتبة
الاولى تهذيب الظاهر باستعمال الشرايع النبوية
والنواميس الالهية والثانية تهذيب الباطن
عن الاخلاق الردية والثالثة التحلي بالصور القدسية
وهذه الثلثة هو المراد من مبادي حال العارف

والبها اشار المص بقوله من الذكر الخ وهو مستفاد
من الحمد لله لانه ذكر للاوصاف الجميلة اجمالا و
يمكن على مسلك المص من كون البسملة من الفاتحة
ان يقال باستفادته منها كما يشعر به قوله عليه
الصلوة والسلام المؤمن يذبح على ذكر الله سمى
او لم يسم وتبيانه بما لكن بملاحظة عطف الامور
الاتية لاتحاده مع المبادى قوله ومن الفكر
المستفاد من قوله رب العالمين اى التامل في
احوال الانفس والافاق لا الفكر المصطلح وكذا
النظر الاتى لئلا يتوهم استدراك قوله الاتى
والاستدلال الخ وان امكن دفعه بحمل الاول
على اثبات وجوده والثانى على اثبات عظمته ولما
ستسمع من ان الامور المذكورة مبادى
السلوك المعتبر بعد الايمان والتصديق بوجوده
تعالى وصفاته الكمالية الثبوتية والسلبية الذى

يحصل من النظر المصطلح الذى هو اول الواجبات
الشرعية ومقدم على السلوك ومن التامل في
اسمائه الحسنى وهو مستفاد من الرحمن فى الفاتحة
وكذا من الرحمن فى البسملة على ما هو راى المص من
كونها منها وقد سمعت انفا ان الاظهر كون هذه
الثلثة علة مستقلة للالتفات لا مبينة مفصلة لما
قبله من الترقى والانتقال فلا تتقيد باجراء الاوصاف
الاربعة كتقيدها به فى صورة كونها مبينة ضرورة
ان المبين بالكسر لا يتجاوز المبين بالفتح ولا يبعد
استفادة هذا التامل من لفظة الله كاستفادته
من الرحمن المرموز اليها بقوله تعالى قل ادعوا الله او
ادعوا الرحمن ايا ما تدعو فله الاسماء الحسنى والتامل
التفكر وهو تفعل من الامل فى القاموس تأمل
تلبث فى النظر وتوقف وفى الشهابية التدبر اعادة
النظر فى الشىء مرة بعد اخرى حتى تعرفه من الامل

وهو الرجاء كانك كنت ترجوه ومن النظر اى التفكر
والتامل بقرينة استعماله بفى قال المحقق الدوانى فى
شرح العقايد العضدية النظر فى اللغة يكون بمعنى الانتظار
ويستعمل ح بنفسه كقوله تعالى انظرونا نقتبس من نوركم
اى انتظرونا وبمعنى التفكر والتامل ويستعمل ح بفى
يقال نظرت فى ذلك الامر او فى الكتاب اى تفكرت
فيه وبمعنى الرافة والتعطف ويستعمل ح باللام يقال
نظر السلطان لفلان اى راف به وتعطف وبمعنى
الرؤية ويستعمل ح بالى انتهى فعلم ان الثلثة اى الفكر
والتامل والنظر واحد والتغاير باعتبار المتعلق فان
متعلق الفكر احوال الافاق والانفس ومتعلق التامل
الاسماء ومتعلق النظر الالاء ولذا قال فى الالاء لكن ذلك
ليس على سبيل التحتم كما يعلم من كون الثلثة واحدا
بالذات وهذا مستفاد من الرحيم ولا يبعد استفادته
من الرحمن ايضا والالاء بالفتح والمد جمع الى بكسر الهمزة

وفتح اللام بمعنى النعمة ومن الاستدلال بصنايعه
جمع صنيع بمعنى مصنوع كعجيب وعجايب وتبيع وتبايع
واما كونه جمع صنيعة بمعنى الاحسان وان ذكره القاموس
وارتضاه المحشى شهاب الدين فغير مناسب للاستدلال
به وكونه تعالى صانعا والعالم مصنوعا له مما ليس فيه
ريب وكون اسماء الله تعالى توقيفية انما يمنع اطلاق
صانع العالم على الله على سبيل التسمية دون التوصيف
على ما صرح به المحقق الدوانى فى شرح العقايد العضدية
و قال المحقق عضد الملة والدين واجمعوا على ان للعالم
صانعا قديما اى والاستدلال بمصنوعاته على عظيم
شانه اى شانه العظيم وباهر سلطانه اى سلطنته
الباهرة اى الغالبة على كل سلطنته بشمولها للاخرة كا
الدنيا من بهره كمنعه غلبه فالسلطان كالغفران
مصدر والاضافة فيهما من اضافة الصفة الى
الموصوف بالنا وبل المذكور فى محله بان يقال كان

الاصل شان عظيم وسلطنة باهرة فحذف الموصوف
وهو الشان والسلطنة فبقيت الصفة وهي العظيم
والباهرة مبهمة حتى صار كانه اسم جنس غير صفة فانه
يستعمل بدون الموصوف فان الصفات لا بد لها من
موصوف مذكورا ومقدر ولذا كان التعريف بالناطق
وحده تعريفا بالمركب دون المفرد ثم لما قصد التخصيص
فيهما اضافوهما الى الاسم الذي كان موصوفا للبيان
لكن بتجريد النظر عن كونه موصوفا وبملاحظة كونه
بيانا مزيلا للابهام الحاصل بعد الحذف وبالجملة ان
الاستدلال بالصنايع على عظمة شانه وغلبة سلطنته
لا على وجوده فلا يرد على المص ان ما ذكر هنا حال العارف
السالك والسلوك لا يكون ولا يعتبر الا بعد التصديق
بوجوده كما مر وذكر هنا بعد الاله الناظر الى نحو
الرحيم كالقرينة على كونه مستفادا من مالك يوم
الدين قال المحشي شهاب الدين والاستدلال من مالك

يوم الدين والظاهر انه من الرحمن الرحيم ولذا فسر الصنايع
بالاحسان ولعل الباعث على قوله والظاهر انه ليس
في مالك يوم الدين ما يستدل به على عظيم شانه وقدرته
الباهرة من الامور المحسوسة كالسموات والارض
مع انها الشايع في الاستدلال كما في قوله افلا ينظرون
الى الابل والى السماء وقوله ان في خلق السموات
والارض الاية ولهذا نسب بعضهم استفادة الاستدلال
الى رب العالمين وهو غير بعيد معنى لكنه تكلف
عنه مندوحة لما يخطر بالبال وهو ان يقال يكفي
في صدق قول المص ان اول الكلام مبني على ما هو
مبادي حال العارف ان يستفاد بعض احوال العارف
من اول الكلام ولا يجب ان يكون ما يستدل به
مستفادا منه بل يكفي ان يكون المدلول وهو سلطنته
في يوم الدين مستفادا منه ولا شك في استفادته
من مالك يوم الدين بل في ذكر السلطان اشارة

الى قراءة ملك يوم الدين والمرتبة الرابعة قصر النظر
فى كماله وملاحظة جلاله وجماله كما سيذكره المص بقوله
وهو ان يخوض الخ فكان المراد من المبادى اعم مما
يشمل اواسط احواله ولذا ذكره بلفظ الجمع لا الاول
الحقيقى فقط وكذا المنتهى الآتى فهما كنايتان
عن جميع احواله الواقعة بعد السلوك وكثيرا ما يذكر
الطرفان الاول والاخر ويراد منهما الجميع فلم يفت
المص اواسط احواله فما قاله المحشى عصام الدين من
ان مبادى حال العارف ما ذكره واوسطه الايمان
بالشرع وما لا طريق اليه الا من جهة الوحى ورجاء
وعد ووعيد وقد تضمنه مالك يوم الدين فلم
يفت النظم اواسط حاله وقد فات المفسر محل تأمل
لان الايمان بالشرع وما يتبعه كالايمان بالحشر الجسمانى
الذى لا طريق الى اثباته الا من جهة الوحى على ما
نقله الدوانى عن الشيخ الرئيس حيث قال قال ان المعاد

منه

منه ما هو مقبول من جهة الشرع ولا سبيل الى اثباته
الا من جهة الشريعة وتصديق خبر النبوة وهو
الذى للبدن عند البعث من اواسط حاله بل لو قيل
بانه قبل المبادى لم يبعد لان ما ذكره المص مبادى
السلوك الذى لا يعتد به ولا يعتبر الا بعد الايمان بالشرع
واليوم الاخر والحشر والنشر كما مر مرارا ثم اى بعد
ذكر المبادى التى بنى عليها اول الكلام قفى الموافق
لقوله بنى الذى صرح المحشى ابن الصدر بكونه معلوما
ان يكون قفى على بناء المعلوم فيكون مفعوله محذوفا
اى قفاه سبحانه وتعالى وعقبه اى بما هو مبادى حال
العارف بما هو الخ فقوله بما هو مفعول ثان لقوله قفى
لكن هذا مقتضى ما ذكره المص فى الاية الاتية والا فيمكن
ان يجعل مدخول الباء مفعولا اولا والتقدير وجعل
ما هو منتهى امره تاليا وتابعا لما هو مبادى حال العارف
ويجوز ان يكون على بناء المجهول ويؤيده ترك مفعوله

وعلى التقدير بن التشديد فيه هو المناسب والشايع
وعليه قوله تعالى وقفينا على اثارهم بعيسى بن مريم
قال المص في تفسير هذه الاية اى واتبعناهم على اثارهم
فحذف المفعول لدلالة الجار والمجرور عليه والضمير
للنبيين وقوله تعالى بعيسى بن مريم مفعول ثان عدى
اليه الفعل بالباء واما تخفيفه الذى جوزه المحشى
شهاب الدين وذكره الجوهرى حيث قال وقفوت
اثره قفوا وقفوا اتبعته فغير مناسب للمقام اذ المجرد
منه لازم واما التعدية التى يشعر بها قول الجوهرى
قفوت اثره فمن حرف الجر المقدر كما في قولك جاء نى
زيد والتعدية من حرف الجر لا يتعدى الى غير مدخول
الحرف ومن غرايب قفى ان المخفف منه واوى والمشدد
منه يائى ومتعد الى مفعولين ففي القاموس قفيته
واقفيته واستقفيته اذا اتبعته اياه وبالجملة انه على
تقدير المعلومية احد المفعولين محذوف كما مر وهو

على تقدير المجهولية مستتر والاخر قوله بما هو منتهى
امره والمنتهى اسم مفعول او مصدر ميمى اى نهاية
امر العارف وهو اى منتهى امره الذى هو المرتبة الرابعة
من مراتبه ان يخوض اى يدخل العارف لجة اى وسط بحر
الوصول ومعظمه وهذا الكلام على سبيل الاستعارة
التمثيلية حيث شبه حال السالك وما يعرض له في سلوكه
بحال الغواص الذى يدخل البحر في كونه امرا عظيما صعبا
نافعا فاستعمل في المشبه ما وضع للمشبه به
او مكنية وتخييلية وترشيح حيث شبه الوصول
في النفس بالبحر استعارة مكنية على مذهب الخطيب
واثبت له اللجة التى هى معظم الماء او وسطه تخييلا
والخوض الذى هو الدخول في الماء ترشيحا او قوله
يخوض استعارة تبعية حيث شبه شروع العارف
بالخوض فذكر الخوض واريد منه الشروع ثم
اشتق من الخوض يخوض واللجة ترشيح واضافتها

الى الوصول قرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقى
او بحة الوصول من قبيل لجين الماء وذهب
الاصيل ويخوض ترشيح التشبيه قوله ويبصر
بالنصب عطف على يخوض عطف المسبب على
السبب كما يشعر نسخة فيبصر بالفاء التفريعية
من اهل المشاهدة وهو كما مر من صفى سماء سره
من غيوب الستر وشاهد المغيبات كما يشاهد
المرئيات المحسوسات مشاهدة عيان
وهو صاحب حق اليقين كما مر فاندفع عنه ما اورد
عليه من ان منتهى حال العارف مرتبة حق اليقين
والظاهر ان ما ذكره من قوله ان يخوض بحة الوصول
اشارة الى مرتبة عين اليقين والرؤية العيانية
فى قوله فيراه اى عقيب صيرورته من اهل المشاهدة
يراه عيانا ليست على حقيقتها بل مأولة بقوة مشاهدة
البصيرة بناء على ان رؤية الله فى الدنيا وان كانت

جائزة

جائزة عقلا الا ان جمهور المتكلمين والصوفية
على انها لم تقع لاحد حتى لنبينا صلى الله تعالى عليه
وسلم ليلة المعراج وهذا هو الذى ذهب اليه عائشة
رضى الله تعالى عنها وعن ابيها روى عن مسروق
انه قال لعائشة يا ام المؤمنين هل راى محمد ربه
فقالت لقد قف اى قام واقشعر شعرى مما قلت
من حدثك ان محمدا راى ربه فقد كذب ثم قرئت
لا تدركه الابصار واستدلوا على ذلك بنصوص
منها ما قرئته عائشة ومنها قوله عليه الصلوة والسلام
نور انى اراه حين قال له ابوذر هل رايت ربك وقوله
عليه السلام ان احدكم لن يرى ربه حتى يموت وما
نقل عن على كرم وجهه ما رايت شيئا الا رايت
الله قبله فالرؤية فيه محمولة على قوة البصيرة قال
الشعرانى فى كتاب لواقح الانوار وقع الشيخ عبد
القادر قدس سره وقيل انه ادعى رؤية الله بعينى راسه فقال

احق ما يقولون فقال نعم فنهاه عن هذا القول
واخذ عليه ان لا يعود فقيل للشيخ احق هذا ام
مبطل فقال هو محق ملتبس عليه وذلك انه شاهد
ببصيرته نور الجمال ثم خرق من بصيرته الى بصره منفذ
فراى بصره ببصيرته وبصيرته يتصل نور شعاعها بنور
شهوده فظن ان بصره راى ما شهدته بصيرته فقط
وهو لا يدرى وبالجملة انا اذا قلنا بعدم وقوع
رويته تعالى لاحد فى الدنيا نؤول كلام المص بنحو ما
ذكروا واما اذا قلنا بوقوع الرؤية فى الدنيا ولو لنبينا
عليه الصلوة والسلام كما هو مذهب ابن عباس
قال القاضى عياض فى الشفاء عن ابن عباس انه
راه بعينه وهو المذهب لاحمد بن حنبل على ما حكى
عنه النقاش من انه قال انا اقول بحديث ابن عباس
بعينه راه راه حتى انقطع نفسه اى نفس احمد فلا حاجة
الى التاويل المذكور اذ يصدق الكلام بواحد قوله

و

ويناجيه من النجو وهو السر بين الاثنين فصاعدا
يقال نجوته نجوا وناجيته ساررته كذا فى الصحاح او من
النجوى ففى القاموس النجوى السر قوله شفاها مصدر
بمعنى المشافهة وهى المخاطبة من فيك الى فيه لكن بهذه
المخاطبة لا يحصل الالتفات فلا يرد على المص انه بصدد
بيان العدول من الغيبة الى الخطاب ولبس فى شىء
من الرؤية العيانية والمناجاة خطاب تشرط المناجاة
مشافهة ايضا مخالف للشرع قال المحقق الدوانى فى
شرح العقايد العضدية ذكر الفقهاء فى باب الردة انه
لو قال انى ارى الله فى الدنيا يكلمنى شفاها كفر ثم
قال والظاهر ان التكفير فى المسئلة المذكورة بناء على
دعوى المكالمة شفاها فانه منصب النبوة بل اعلى مراتبها
وفيه مخالفة لما هو من ضروريات الدين وهو انه صلى
الله تعالى عليه وسلم خاتم النبيين فلا بد من التاويل
بنحو ما ذكره المحشى ابن الصدر من انه كانه يناجيه

لكن بر

٧ تفتح الا بما يتوهم من [illegible]

اى يخاطبه فى تضرعه اليه شفاها اى مخاطبة حاضر
بين يديه اقول هذا انما يحتاج اليه لو كان كلام المص
مخصوصا بغير الانبياء اما لو لم يكن كذلك بل كان
اعم منهم لم يحتج الى التاويل لانه لا شبهة فى مكالمة نبينا
صلى الله تعالى عليه وسلم شفاها كما صرح به البركوى
فى رسالته المعروفة وقد تقدم ان الكلام يصدق
بواحد ولما بين ما هو منتهى حال العارف من الوصول
والمشاهدة والرؤية والمناجاة مشافهة وقضى عقله
باسكانها لبعض خلص عباده حصل له فى نفسه
تشوق الى نيل تلك المذكورات ونادى قاضى الحاجات
فقال اللهم اجعلنا من الواصلين الى العين فسر
المحشى ابن الصدر العين بالسر والاثر بالخبر فقال
اى من المطلعين الى السر دون السامعين للاثر اى
لا تجعلنا من الذين يقرع اسماعهم الاخبار و لا
ينكشف لهم الحجب والاستار اقول المراد من العين

الذات

الذات المقدس ومن الاثر الخبر كما فى مثل قولك جاء فى
الاثر كذا وكذا كما تقول جاء فى الخبر بناء على ما قاله المحشى ابن
الصدر ومن ان الطالب الصادق اذا سلك طريق التصفية
بارشاد الكامل المكمل واشتغل بالذكر الدائم ونفى الخواطر
وتخلص سره عن ذكر غيره تعالى وصيقل قلبه بصيقل
الذكر والتوجه وصفى عن الكدورات انعكس على باطنه
انوار الاشعة الالهية وانجذب نحو الملك الاعلى وبقوة
ذلك النور والجذبة انخلع عن الصفات الموجبة لتقيد
السالك وعبر عن مضايقها فاولا عن الصفات البشرية
والحيوانية والنباتية والعنصرية وكل مرتبة عبر عنها
السالك يحصل له فيها مكاشفات وحالات يعرفها
صاحب الحال لا غير ثم يحصل له العبور عن الصفات
الملكية والفلكية ثم عبر بالروح والجسد المكتسب الذى
من العرش والكرسى وينخلع بالكلية عن قيود الاجسام
والجسمانيات فيصير مجردا صرفا فح يتجلى له ربه بلا كيف

ولاجهة فعند هذا التجلي الذاتي يصدق الوصول الى
العين وبهذا ظهر وجه اخر للمعراج النبوي غير الوجهين
المشهورين جعلنا الله من الواصلين دون السامعين
لخبر الوصول فقد ظهر ظهور نار القرى ان المراد من الاثر
خبر الوصول او الخبر الذي لا ينكشف به الاستاذ
ولكن قال بعض الصوفية ان الوصول من مكاشفات
القلوب ومشاهدات الاسرار وهو يناسب تفسير العين
بالاسرار وقال بعضهم الوصول ان لا يشهد العبد غير
خالقه ولا يتصل بسره غير صانعه وقال ابو القاسم
القشيري لم يرد في بيان تحقق المشاهدة والوصول
احد على ما قاله عمرو بن عثمان المكي رحمه الله عليه وهو
ان تتوالى انوار التجلي على قلبه من غير ان يتخللها ستر وانقطاع
كما لو فرض اتصال البروق فكما ان الليلة الظلماء بتوالي
البروق واتصالها تصير في ضوء النهار كذلك القلب
اذا دام به التجلي مع نهاره بلا ليل وصاحب العواد وبعد

ما بين

ما بين ضروبا من الوصول قال ومنهم من ترقى الى
مقام الفناء مشتملا على باطنه انوار اليقين والمشاهدة
مغيبا في شهوده عن وجوده وهذا ضرب من تجلي
الذات لخواص المقربين وهذا رتبة في الوصول وفوق
هذا حق اليقين ويكون في الدنيا للخواص لمح يسير وهو
سريان نور المشاهدة في كلية العبد حتى تحظى به
روحه ونفسه حتى قالبه وهذا من اعلى مراتب
الوصول ثم قال العبد مع هذه الاحوال الشريفة بعد
في اول المنزل فان الوصول هيهات منازل طريقه لا يقطع
ابد الاباد في العمر الابدي فكيف في العمر القصير الدنيوي
ثم انهم ذكروا لهذا الموقع من الالتفات لطايف اخر غير
ما ذكره المص قال الفاضل ابن الكمال عدل من الغيبة
الى الخطاب وهو صنعة الالتفات وقد اقتضاه
المقام وذلك ان من اول السورة الى هنا ثناء والثنا
في الغيبة اولى ومن هنا الى اخرها دعاء والدعاء في

الحضور اولى وقال المحشي عصام الدين ومن
اللطايف المختصة بها هذا المقام انه جاء بالحمد على ما
يليق به وهو اظهار الصفات الكمالية والمخاطب
به غيره تعالى لانه لا معنى لاظهار صفاته تعالى عليه
تعالى فاجراء الصفات عليه تعالى في ذلك المقام يستحق
طريق الغيبة وجاء في مقام بيان العبادة والاستعا
بطريق الخطاب دلالة على ان العبادة والاستعانة
به تعالى مما لا ينبغي اظهاره الا عليه تعالى لانه يتحقق
الاخلاص ويتبعد عن شوايب السمعة والرياء
فكما خص العبادة والاستعانة خص اظهاره
على الغير به تعالى ولو كانت السورة مصدرة
بتقدير قل وتكون تعليما للحمد والعبادة لم يكن فيه
التفات انتهى قوله ومن عادة العرب الخ وضع اشارة
الى بيان الفائدة العامة للالتفات بعد بيان الفائدة
المختصة بهذا الموقع وتقديم المص للفائدة المختصة لان

هذا جواب سؤال ذكره المحشي قوله ومن عادة العرب الى آخر بيان الفائدة العامة منه

المناسب في كل موقع ان يقدم ما يخصه من اللطيفة
على ما يعم جميع المواقع صرح به المحشي ابن الصدر وكلام
المحشي خسرو يشعر بان الظاهر تقديم اللطيفة العامة كما
فعل الكشاف لان العام اقوى شمولا الا ان المص
ترك ذلك الظاهر اما لزيادة الاهتمام بالخاصة واما لاقتضاء
العامة زيادة البسط والاطناب وتمم ما قبله من
بيان اللطيفة الخاصة اشارة الى جواب سوال مقدر
يشعر به تصريح الكشاف وعلامة الجرجاني التفتازاني
وهو ان العدول من لفظ الغيبة الى لفظ الخطاب
لكونه خلاف مقتضى الظاهر الذي يتسارع الطباع الى
قبوله ويتباعد عما يخالفه لا يبعد عن الاستبعاد
والاستنكار وحاصل الجواب ان العدول ههنا
تفنن في الكلام وانتقال من اسلوب الى اخر والتفنن
في الكلام من عادة العرب العرباء الموثوق بهم الذين
انزل القرآن عليهم وعلى لسانهم بنسج ان العدول

المذكور من عادة العرب فقد علم ان قول المصنف ومن
عادة العرب التفنن في الكلام في قوة كبرى القياس
والصغرى السهلة الحصول مطوية والعادة هو الفعل
الاختياري الذي دام وقوعه او كثر والتفنن تفعل
من الفن وهو النوع والضرب يقال تفنن الرجل وافتن
اذا اتى بانواع الكلام وطرقه فعطف قوله والعدول
من اسلوب الى اخر على التفنن تفسيري اذ الاسلوب
بضم الهمزة الفن يقال اخذ فلان في اساليب من القول
اي فنون منه كما في الصحاح والمعنى الى اسلوب اخر غير
ما يترقبه المخاطب وفيه اشارة الى فائدة لمطلق الالتفات
عائدة الى المتكلم كما في عبارة التفتازاني وهي اظهار القدرة
على التصرف والافتنان في وجوه الكلام والتمكن منها
ولذا عده ابن جني من شجاعة العربية وذلك لان التفنن
والعدول المذكورين المالوفين المتعادين لا يكونان
بدون القدرة المذكورة قوله تطرية بالنصب مفعول له

للتفنن او للعدول والضمير في قوله له راجع الى
الكلام او الى الاسلوب والمعنى تجديدا واحداثا
للكلام ان رجع الضمير الى الكلام وابرازا لمعاني الكلام
في حلة جديدة بعد حلة او للاسلوب ان رجع الضمير
اليه ولا يخفى ان هذه العبارة اعني تطرية وقعت
في المفتاح فقال شراحه انها بالهمزة بمعنى الايراد
والاحداث من طرأ عليه اذا ورد وبالياء بمعنى
التجديد من طريت الثوب اذا عملت به ما يجعله كانه
جديد واعترض على التفتازاني فانه فسرها في المطول
بقوله اي تجديدا واحداثا من طريت الثوب بان
الاحداث ليس معنى التطرية بالياء من طريت الثوب
بل هو معنى التطرئة بالهمزة وهو وارد على المحشي
ايضا حيث قال تجديدا واحداثا من طريت الثوب
بالياء دون الهمزة ولمن نصره ان يقول ان التجديد
يستلزم الاحداث غاية الامر انه الاحداث الثاني

فيمكن ان يقال انه اراد من الاحداث الاحداث
الثاني الذي هو لازم التجديد بدون الاحداث
الواقع في المرتبة الاولى الذي هو معنى التطرية
بالهمزة ويخطر بالبال انه ان جعلت التطرية للكلام كما
هو احد الاحتمالين في كلام المصنف فالاظهر ان يكون
بمعنى التحسين كما فسرها به المحشي زكريا الانصاري
موافقا لكلام صاحب القاموس طراه تطرية اى
جعله طريا واطراه احسن الثناء عليه وان جعلت
لنشاط السامع كما هو مقتضى كلام الكشاف وصاحب
التلخيص والاسلوب كما هو الاحتمال الاخر في
كلام المصنف فالاظهر ان تكون بمعنى التجديد وبالجملة
فيه اشارة الى الفائدة العائدة الى نفس الكلام وهي
تجديده وتحسينه فلكل جديد لذة فيكون سببا
لنشاط السامع وسروره فيكون عطف قوله
وتنشيطا للسامع على تطرية من عطف المسبب على

السبب وهذا ايضا اشارة الى فائدة عامة للالتفات
لكنها عائدة الى السامع كما في الاولى مع كونها فائدة عائدة
الى الكلام مسبب لفائدة الى السامع ولذا قدمها على الثانية
اعني التنشيط للسامع والمراد بعموم الفائدة اعتبارها
في جميع المواد عند قطع النظر عن خصوصيات المخاطب
نظير ما قالوا في تعريف الخبر من انه ما يحتمل الصدق
والكذب بمجرد النظر الى مفهومه مع قطع النظر عن الخبر
والدليل الخارجي وغير ذلك كما قرر في محله فالاعتراض
على القول بكون التنشيط فائدة عامة بان عموم فائدته
ممنوع لامتناع اعتبارها في الالتفاتات الواقعة خطابا
لله تعالى كما قاله الفاضل حسن جلبي في حواشي المطول
ليس مما ينبغي وقال المحشي ابن الصدر واعلم ان صاحب
الكشاف جعل فيه التطرية والنشاط معا فائدة واحدة بالنسبة
الى السامع حيث قال اذا نقل الكلام من اسلوب الى
اسلوب كان ذلك احسن تطرية لنشاط السامع والمصر

التنشيط

غير عبارة الى ما ترى ليكون كل منهما اشارة الى
فائدة تكثيرًا للفائدة انتهى لكن كلام الكشاف او فق بما
في المعاني من جعلهما فائدة واحدة ففي التلخيص ان
الكلام اذا نقل من اسلوب الى اسلوب كان احسن تطرية
لنشاط السامع واكثر ايقاظا للاصغاء اليه ولا يخفى ان
هذا يشعر بان لمطلق الالتفات فائدة اخرى وهي ايقاظ
السامع لكن التفتازاني في حاشية الكشاف جعله مع
التنشيط فائدة واحدة فقال واما الفائدة لمطلق الالتفات
فوجهان يرجع احدهما الى المتكلم وهو قصد التفنن
والتصرف في الكلام بوجوه مختلفة من غير اعتبار جانب
السامع والثاني الى السامع وهو حسن تنشيطه
ولطف ايقاظه ولما كان للتفنن والعدول المسمى التفاتا
في علم المعاني اقسام ولم يكن معرفة المقسم كافية في
معرفة اقسامه كعدم كفاية معرفة الجنس في تمييز شيء
من افراده على ما صرح به قدس سره في حاشية الكشاف

وكان ذكر اقسام الشيء يوجب زيادة ايضاح وتفسير
لذلك الشيء اراد ان يعقبه بذكر اقسامه تكميلا لمعرفة
القسم والمقسم ولكن اقتصر من اقسامه الستة الحاصلة
من ضم كل واحد من الطرق الثلثة التكلم والخطاب
والغيبة الى الاخرين على اربعة منها فقال فيعدل على
صيغة المفرد المذكر الغائب من المضارع المجهول وجوز
المحشي ابن الصدر كونه على صيغة المفردة المؤنثة الغائبة
من المضارع المعلوم بناء على كون فاعله العرب وكون العرب
مؤنثا سماعيا ففي القاموس العرب بالضم وبالتحريك خلاف
العجم مؤنثة ويشهد له قولهم العرب العرباء والعرب
العاربة وقول المص ومن عادة العرب ينبا سبه من الخطاب
الى الغيبة كما يأتي في العدول من كنتم الى بهم وعكس هذا
ما نحن فيه ومن الغيبة الى التكلم كما يأتي في العدول
من الله الذي ارسل الى فسقناه وعكس هذا انا اعطيناك
فصل لربك وبالعكس اي كل من هذين القسمين

ای فیعدل من الغیبة الی الخطاب کما فیما نحن فیه ولذا
لم یذکر المص له مثالا او من التکلم الی الغیبة فی انا اعطیناک
الکوثر فصل لربك مکان لنا وبقی منها قسمان الاول العدول
من الخطاب الی التکلم کقوله طحی بك قلب فی الحسان طروب
بُعَیْدَ الشباب عصر حان مشیب یکلفنی لیلی وقد شط
ولیها وعادت عواد بیننا وخطوب والثانی عکسه وهو
العدول من التکلم الی الخطاب کقوله تعالی وما لی لا اعبد
الذی فطرنی والیه ترجعون مکان ارجع قیل ترکهما
لکون الالتفات فیهما اقرب فکثیرا ما یخاطب المرء نفسه
فلا یبعد الانتقال من التکلم الی الخطاب وذکر الاربعة
المذکورة لکون الالتفات فیها ابعد ویخالفه ظ کلام
التفتازانی حیث قال ان المص لم یتعرض لهما لقلته وقوعهما
فی الکلام ولانهما یعلمان بالمقایسة کقوله تعالی حتی اذا
کنتم فی الفلك وجرین بهم ای بمن فیها قدم انه مثال
للعدول من الخطاب الی الغیبة لمقتضی الظ بکم مکان بهم

الاشتهار فی قوله بکلفنی بعد ... قوله بکر لاذ ان الظ ان یقول یکلفنی ... [illegible]

ليوافق

٢٨٩

لیوافق کنتم لکن عدل فیها من الخطاب الی الغیبة للمبالغة
کانه یذکر لغیرهم لیتعجب من حالهم وینکر علیهم کما ذکره المص
فی موضعه لکنه بیان للفائدة المختصة دون العامة
ومثال العدول من الغیبة الی التکلم قوله تعالی الله الذی
ارسل الریاح فتثیر سحابا فسقناه الی بلد میت اذ مقتضی
الظ فساقه ای ساق الله ذلك السحاب واجراه مکان
سقناه لیوافق ارسل وکلام المص اولی من کلام الکشاف
فانه مع کونه اخصر افید لانه یفید اربعة اقسام اثنان
بطریق الاصل واثنان بطریق العکس کما مر بخلاف کلام
الکشاف فانه لا یفید الا ثلثة اقسام ثم انه اورد للقسمین
الاصلیین اربعة امثلة لکل واحد منهما مثالان احدهما
من التنزیل والاخر من کلام البلغاء تاکیدا لما ادعاه من
التداول والتعارف بینهم وجری عادتهم به ولم یذکر
للعکسین مثالا اما عکس الاول فلما مر من ان ما نحن
فیه مثال له واما عکس الثانی فلقلته وقد سمعت مثاله

اما المثالان من التنزيل فقد سمعتهما واما المثالان من
كلام العرب العرباء فهما ما يشتمل عليهما كلام
امرء القيس في مرثية ابي الاسود الآتي في اخر الابيات
الثلثة وهو ما ذكره المص بقوله وقول امرء القيس بالجر
عطف على القول الذي دخل عليه الكاف او على القول
المعطوف على ذلك القول على اختلاف في العطف على
الاقرب او الابعد قال المحشي خسرو والمشهور انه لامرء
القيس بن الحجر الكندي المشهور فهذا الشعر على هذا
المشهور مرقسي وعلى ما قاله المحشي الشهابي عربي حيث قال
قائله امرء القيس بن عانس بالنون والسين المهملة ابن
المنذر بن امرء القيس بن السمط الكندي على الاصح المعروف
عند الرواة وهو صحابي وفد على النبي صلى الله تعالى
عليه وسلم فاسلم وكان ينزل الكوفة وفي الصحابة
رجال يسمون امرء القيس غيره ومرض ما قاله المحشي خسرو
فقال وقيل ان قائله ابن حجر الكندي الشاعر

الشاعر الجاهلي المعروف وهذا هو الثابت في كتاب
اشعار الشعراء الستة وعليه صاحب المفتاح و
اكثر اهل المعاني انتهى وعن صاحب القاموس ومن
المسمين بهذا الاسم اثنا عشر من الشعراء فقال و
امرء القيس بن عامر الكندي وابن الاصبغ الكلبي وابن
فاخر ربيعة وابن الطماح صحابيون وابن عدي و
الملك الضليل الذي يقال له الضل بن الضل بالكسر والضم
المنهمك المجد في الضلال الشاعر الماهر سليمان بن حجر
رافع لواء الشعر الى النار وابن بحر وابن بكر وابن
حمام بالضم وابن ربيعة وابن كلاب بالضم وابن مالك
كلهم شعراء والنسبة الى الكل مرئي الا ابن حجر فانه
مرقسي انتهى والكندي على ما ذكره القزويني في آثار البلاد
نسبة الى كند من قرى خجند بما وراء النهر يقال له كند باذام
وباذام هو اللوز لان بها اللوز الكثير وفي القاموس
وكندة بالضم قرية بسمرقند وبالفتح ناحية بخجند

وكندة بالكسر لقب ثور بن عفير ابي حي من اليمن لانه كند
اباه النعمة ولحق باخواله والكندة القطع انتهى كلام
القاموس وما ذكره اخل النسب بالشعر العربي اعني قوله تطاول
اي طال يقال تطاول علي الليل اذا طال ليلك انظر ان يكون
الكاف في مثله مفتوحا بتذكير الخطاب وان كان خطابا
للنفس ولفظ النفس مؤنثا سماعيا بطريق الوجوب
على ما صرح به ابن الحاجب في قصيدته المعمولة لبيان المؤنث
السماعي وذلك لا لان تذكير الخطاب في لم ترقد ليل
عليه كما ذكره الفاضل الاسفرايني في الاطول لاحتمال ان
يقال انه اكتفى فيه بالكسرة على الياء لرعاية القافية كما ذكره
المص في قوله تعالى والليل اذا يسر من انه اكتفى بالكسرة عن
الياء لرعاية الفواصل ولرعاية مطابقة اللفظ والمعنى
كما ذكره بعض النحاة حيث سئل بعض تلامذته عن السبب في
حذف الياء في يسر فلم يقدر على جوابه فقال ان خدمتني
سنة اعلمك ذلك فخدمه سنة فقال السبب في حذف الياء

مطابقة اللفظ للمعنى اذ المعنى ليس على ظاهره فحذف الياء
عن اللفظ ليوافق المعنى في الكون على خلاف الظاهر بل لان
الخطاب ليس للفظ النفس والا لم يكن التفات من
من الخطاب اذ لفظ النفس اسم ظاهر والاسم الظاهر غايب
بل لمدلوله اعني الذات والشخص المعين وهو ليس بمؤنث
بل التانيث انما هو لكون اللفظ مؤنثا سماعا ويؤيده تذكير
الضمير في بات وله ويحتمل لم ترقد والباء في قوله بالاثمد بمعنى
في لانه اريد به الموضع سواء قلنا انه بفتح الهمزة وضم الميم كما
هو المشهور والذي صرح به التفتازاني في حاشية الكشاف
وغيره او بفتحهما كاحمد كما صرح به المحشي عصام الدين او
بكسرهما كما يدل عليه عبارة الكشاف حيث قال الاثمد اسم
موضع بكسر الهمزة والميم وفتحها مع ضم الميم انتهى ولاثبات
مجيئه بمعنى الحجر الذي يكتحل به بوضع اخر كما هو شان المشترك
اللفظي بل يمكن ان يقال انه اذا ثبت مجيئه بالمعنيين المذكورين
فلا يبعد ان يكون في الاصل موضوعا لاحدهما فقط

الموافق لقوله الآتي ولم يرد وح

واطلاقه على الاخر بطريق المجاز المرسل بعلاقة الحالية
والمحلية تامل قوله ونام الخلي عطف على تطاول ونام
من النوم كان من الخوف وهو حالة تعرض للحيوان
من استرخاء اعصاب بالدماغ الحاصل من رطوبة
الابخرة المتصاعدة اليه بحيث تقف الحواس الظاهرة
عن الاحساس راسا والخلي الخالي من الحزن و هو
فعول فان اصله خلوى اجتمعت الواو والياء في
كلمة واحدة وسبقت احديهما بالسكون فقلبت
الواو ياء وادغمت الياء في الياء وكسرت اللام للمجانسة
الياء قوله ولم ترقد عطف على نام اى نام الخلي ولم
تنم انت بتذكير الخطاب فهو جار على سنن ما قبله
اعنى ليلك وليس فيه التفات من هذا الوجه ولم
تنم مع انه بمعناه ففي الصحاح الرقاد النوم يقال رقد
يرقد كنصر رقدا ورقودا ورقادا رعاية للقرائن لكن
كلام القاموس مشعر باحتمال الفرق حيث قال الرقد

النوم

النوم كالرقاد والرقود او الرقاد خاص بالليل وح يكون
بينهما عموم وخصوص مطلق قوله وبات الضمير المستتر فيه
عايد الى ما تقدم ذكره ولو بطريق الخطاب فيعلم من
هذا ان المعتبر في مرجع الضمير هو سبق الذكر باى وجه
كان ومن قال بعوده الى الخلي لم يتفطن لهذا وكانه لهذا
اعترض عليه المحشي عصام الدين بقوله ويتوهم القاصر
ان ضميره راجع الى الخلي انتهى لكن تقرير الكلام بناء
على قوله ونام الخلي وبات ولم تنم ولم يثبت الخ بل لقائل
ان يقول ان كان مراد الشاعر ان يبين ان الخلي نام
وبات وانه ما نام وما بات لكان ما قاله القاصر انسب بهذا
الغرض فالالتفات ح يكون في قوله لا في بات وعلى ما تقول
الالتفات في بات وهذا الالتفات من الخطاب الى الغيبة اذ
مقتضى الظ الموافق لقوله ليلك ولقوله لم ترقد ان
يقول وبت بكسر الباء وفتح التاء فانه من بات يبيت
كباع يبيع وهو من الافعال الناقصة وضع لاقتران

الجملة بوقت الليل فاذا قلت بات زيد ساهرا كان
معناه انه ثبت له ذلك في جميع ليله وقد يجيء تامة نحو
بت مبيتا طيبا فيمكن ان يكون خبر بات محذوفا
بقرينة خبر بات الاتي بل يؤيده ان المقصود تشبيه نفسه
بذي العائر في القلق والاضطراب وتشبيه ليله بليلة الا
انه اختصر في الكلام واكتفى ببيان حال الليلة عن بيان
حاله لانه يعلم منه وان يكون تامة وكذا الالتفات
في لم يتفق عليه على الاحتمال الثاني يجده رجوع عن ضمير بات الى الخطاب في الالتفات
في تطاول ليلك فانه مختلف فيه فعند السكاكي ومن
ومن تبعه فيه التفات من التكلم الى الخطاب اذ الظاهر
ان يقول ليلي فالعدول عن هذا الظاهر عنده التفات
بناء على انه لا يعتبر فيه سبق التعبير عن المعنى بطريق من
الطرق الثلثة ثم العدول عن ذلك الطريق الى اخر كما
كما يقول الجمهور بل يكفي فيه عنده العدول عن مقتضى
الظاهر في احدى الطرق الثلث سواء سبق التعبير عن المعنى

بطريق

بطريق اخر اولم يسبق فكل التفات عند الجمهور التفات
عنده من غير عكس فمخاطبة الانسان نفسه كليلك
وطحى بك من باب الالتفات عنده دون الجمهور بل هو
عندهم من التجريد وحكم بالفرق بينهما وعدم جواز اجتماعهما
السيد الشريف في حاشية الكشاف حيث قال اعتراضا
على ما قال التفتازاني من ان احدا قسم التجريد اعني مخاطبة
الانسان نفسه التفات وانه لا منافاة بينهما اعلم ان قوله
تطاول ليلك ان حمل على الالتفات لم يكن تجريدا وان عد
تجريدا كقوله وهل تطيق وداعا ايها الرجل لم يكن التفاتا لان
بنى التجريد على مغايرة المنتزع للمنتزع منه ليترتب عليه ما
قصد من المبالغة في الوصف ومدار الالتفات على اتحاد
المعنى ليحصل منه ما يريد به من ارادة المعنى في صورة اخرى
غير ما يستحقه بحسب ظاهره ويؤيد ذلك ما نقل الفاضل
اليمني من ان ابا علي وابن جني وابن الاثير حكموا بان ليلك
تجريد وليس بالتفات وبات له وعلى قول القاصر المذكور

الالتفات من الخطاب الى الغيبة فى له والتقدير بانت ليلة
اى ليلة له ثم قدم الظرف لرعاية الشعر فلو يرد ان اول
الكلام مشعر بكون الليلة معلومة وهذا مشعر بكونها غير
معلومة ثم الظاهر ان قوله ليلة اسم بانت وخبره قوله الا انى
كليلة وقد صرحوا بان الظرف اعنى له مستقر حال عن ليلة قدم
عليها لنكارتها فيلزم اما جواز وقوع الحال عن نحو اسم كان
واما مجىء بانت تامة ولم يجعلوا الظرف متعلقا ببانت لان الافعال
الناقصة لا يتعلق بها الحروف الجارة اذ ليس فيها حقيقة
الحدث بل هى فى المعنى قيود لاخبارها ولانه لا معنى لتعلقه
بها صرح به قدس سره وغيره ولا صفة لليلة لان الليلة
ليست له ولعدم جواز تقديم الصفة على الموصوف الا ان يجاب
من الاول بان معنى كون الليلة له كونه فيها كما اضيف الليل
الى ذى العائر لادنى ملابسة وعن الثانى بان للشاعر ما
لا يجوز لغيره سيما اذا كان التقديم بالظرف ولبعض بانت
التفات ابن الشيخ ان قوله وبانت له ليلة من قبيل الاسناد

لموافقته لما قبله اعنى بانت
بدل الالتفات اما فى بانت له
وقال الخ

المجازى كانت خبر بانت فى المعنى سيما على تقدير كونه بمعنى
صار على التشبيه المستفاد من قوله كليلة ذى العائر
الارمد العائر والعوّار بالضم والتشديد فى المغنى واحد
وهو القذى الرطب الذى تلفظه العين عند الوجع و
الارمد صفة مشبهة من رمد بالكسر اذا هاجت عينه المهيج
بعينه رمد بالتحريك وقع صفة لذى ولا معنى لكونه
صفة للعائر كما قال المحشى ابن الصدر الا ان يصار الى ما
ذكره صاحب الكشف من انه يطلق العائر على ما له العوار ايضا
لكنه ح يحتاج الى تقدير اى ذى الجفن العائر وعلى التقدير
اضافة ذى الى العائر وقع على سبيل الشذوذ لكن
يمكن الجواب بحمل اللام على العهد الذهنى كما قال الفاضل ابن
حجر المكى فى شرح قول المنهاج ويحرم على ذى الوقت الخ
والاشارة فى قوله وذلك الى جميع ما ذكر من المشاق وسوء
الحال باعتبار المذكور من نبأ اى نشأ من نبأ او من اجله
وهو مطلق الخبر او الخبر الذى له شان عظيم فبينهما عموم

وخصوص مطلق جاءنى اى جاء الى فالياء مفعول جاء
لكن عدى بحرف الجر المحذوف وفى جاءنى التفات من
الغيبة التى فى بات على القول بان ضميره عايد الى ما تقدم
ذكره او فى له على القول القاصر المذكور الى التكلم اذا نظر للموافق
لان يقول جاءه ففى الابيات التفاتان احدهما فى بات وفى
له والاخر منه الى التكلم وقول صاحب الكشاف وقد التفت
امرء القيس ثلث التفاتات فى ثلثة ابيات مبنى على عده لبكت
من الالتفات كما تقدم وصرح به السيد قوله وخبرته عطف
على جاءنى وهو ماض مجهول من التفعيل لمجئ فعل
بالتشديد كافعل من الخبر والمعنى اخبرت ذلك البناء
وانبئته عن ابى الاسود وهو كنية ابى الشاعر والقصيدة
مرثية له كما تقدم قال الفاضل الشهير بچاربردى قال ذلك
الشعر حين جاءه خبر موت ابيه وقال الامام الرازى والنباء
خبر موت ابى الاسود وقال الشروانى والبناء الذى جاءه
قتل ابيه وابو الاسود كنيته ويدل على كون القصيدة

مرثية اب الشاعر ما قيل ان ابى الاسود مضاف الى ياء المتكلم و
الاسود صفة ويؤيد هذا ما ذكر فى بعض شروح الابيات
من ان القصيدة لامرء القيس يرثى بها الاسود فقد ظهر
بهذا المجموع ان ما ذكره المحشى ابن الصدر من انه كنية وديه
ليس بشئ بل هو كنية ابيه والاسود على المشهور اما
لقب امرء القيس او لقب اخيه ان وقوع التسمية بالعقل
ثم ان لفظ البيت اخبار ومعناه اظهار التحسر والتوجع على
الفراق كقوله تعالى رب انى وضعتها انثى فلا يكون قصد
المتكلم الشاعر افادة المخاطب الحكم او كونه عالما به كما هو شان
سائر الاخبار ولما فرغ من بيان سبب الخطاب والالتفات
شرع فى تحقيق لفظ اياك وفيه مذاهب خمسة ولكن المص اقتصر
على ذكر اربعة منها والكشاف على اثنين منها فالاول منها
مذهب المحققين كالاخفش وسيبويه وابى على وغيرهم
من اهل البصرة ولذا قدمه المص فقال واياضمير لا اسم ظاهر
كما يأتى عن المبرد والسيرافى منصوب واقع فى موضع النصب

دائما لا مرفوع ولا مجرور واى من الضماير المنصوبة منفصل
لا متصل وهو ما يستقل بنفسه غير محتاج فى التلفظ به
الى كلمة اخرى قبله ليكون كالجزء منها بل هو كالاسم الظاهر
فى امكان التلفظ به وحده والمتصل بخلافه كالكاف فى
اخوك وضربك وما يلحقه اى يلحق باياء من الالفاظ التى
بينها المص بقوله من الياء فى التكلم نحو اياى والكاف فى الخطاب
نحو اياك اياكما الخ والهاء فى الغيبة نحو اياه اياهما الخ والنون
نحو ايانا حروف فى صورة الضماير كالواو فى اكلونى البراغيث
على قول الاضمار لدلالتها على معنى وهو التكلم والغيبة و
الخطاب فى غيرها وهو ايا فانها معان فى ايا تدل عليها
هذه الحروف اللاحقة كما هو شان الحروف ولذا قال المص
زيدت اى تلك الحروف فى اخر ايا لبيان التكلم والخطاب
والغيبة قال المحشى عصام الدين فقوله زيدت اريد به
الزيادة اللغوية لا الاصطلاحية والزيادة اللغوية اعم
من ان يكون فى الاول وفى الاخر بخلاف الاصطلاحية فانها

تكون

تكون فى الاول وما فى اخر الكلمة بسبب الحاق الصرح به السيد
الشريف وانما احتيج الى زيادة هذه الحروف لان ايا لما
كان مشتركا بين المتكلم والمخاطب والغايب بوجوهها
البالغة الى العدد المذكور فى محله وهو اربعة عشر ميز بينها
بالحاق تلك الحروف الدالة على التكلم والخطاب والغيبة و
الافراد والتثنية والجمع والتذكير والتانيث وقوله لا محل
لها من الاعراب تاكيد لما قبله والا فالحرفية مستغنية عنه
لانها تقتضى انتفاء الاعراب لفظا ومحلا لما تقرر فى موضعه
من كون الحرف مبنى الاصل كذا قالوا اقول بل فيه تكثير الفائدة
وهى افادة ان قياس لواحق ايا على انت وعلى الكاف فى ذلك
فى الحرفية وفى انتفاء الاعراب ايضا لا فى مجرد الحرفية كما يشعر
كلام ابن الحاجب ولا فى مجرد انتفاء الاعراب كما يشعر به كلام
السيد كما ستسمع واستدل الشيخ ابن الحاجب على كونها حروفا
بانها الفاظ اتصلت بما لفظه واحد ويتعين بها ما يرجع اليه
فوجب ان يكون حروفا كالواو فى انت انتما انتم فانها

حروف مبنية لاحوال المرجوع اليه لا ضماير واليه اشار
المص بقوله كالتاء في انت والكاف في ارايتك بفتح الهمزة والراء
والهمزة الثانية وسكون الياء وفتح تاء الخطاب وكافه اذ هو
حرف بالاجماع لا ضمير جيء به لتاكيد الخطاب كما سيصرح
المص في سورة بني اسرائيل والاستفهام فيه معنى الامر والرؤية
فيه مستعمل في معنى الاخبار بطريق المجاز المرسل بعلاقة
السببية والمسببية فان الرؤية سواء كانت قلبية كما يدل
عليه كلام الكشاف في سورة القلم او بصرية كما نقل عنه قدس
سره حيث قال المص لما كانت مشاهدة هذه الاشياء
وروبتها طريقا الى الاحاطة بها علما وصحة الاخبار عنها
استعملوا ارايت بمعنى اخبر والمذهب الثاني مذهب استاد
سيبويه اعني خليل بن احمد الذي قيل في حقه انه لم يتقدم مثله
ولم يخلف مثله وصرح السيد الشريف بانه اعلى كعبا من سيبويه
وكانه لهذا قدمه على البواقي ووافقه المازني وهو ان ايا ضمير كما
هو مذهب سيبويه لكن خالفه في انه قال يكون ايا مضافا الى

ما بعده فيكون ما بعده ايضا اسما لا حرفا كما قاله سيبويه ويكون
مجرور المحل بالاضافة لا مبنيا لا اصل واستشهد على كونه الى
ما بعده باضافته الى المظهر في بعض الصور وهو الذي اشار
اليه المص بقوله وقال الخليل ايا مضاف اي ضمير كما قاله سيبويه
لكنه مضاف اليها اي الى اللواحق الزائدة في الاخر التي سماها
سيبويه حروفا واحتج اي الخليل على ما ذهب اليه بما حكاه عن
بعض العرب وهو ما ذكره المص بقوله اذا عاش الفتى وفي بعض
النسخ اذا بلغ الرجل ستين عاما فاياه وايا الشواب جمع شابة
كالدواب في جمع دابة قال قدس سره وبالغ في التحذير فادخل
على الشواب كانه يوهم ان كلا منهما يحذر من الاخر اي عليه ان
يقي نفسه عن التعرض للشواب ويقيهن عن التعرض له وعليهن
مثل ذلك ويرد على هذا المذهب ان الضمير لكونه في اعلى مراتب
التعريف لا يضاف وعلى شاهده انه مخالف للقياس كما قال
المص وهو شاذ لا يعول اي لا يعتمد عليه والثالث مذهب
السيرافي والمبرد وهو عكس مذهب سيبويه بالكلية وعكس

مذهب الخليل في الجملة فانهما ذهبا الى ان ايا اسم ظاهر اضيف
الى الضماير بعده اضافة العام الى الخاص فانه مبهم يتعين بالمضاف
اليه كان اياك بمعنى نفسك فمعنى اياك وايا الشواب نفسك ونفس
الشواب ومعنى اياك نعبد نفسك وذاتك نعبد واستدلوا على
مذهبهم باضافته الى المظهر في قوله وايا الشواب وقد سمعت انه
شاذ وايضا لم يوجد في الاسماء الظاهرة ما يلزم النصب الا ما كان
ظرفا وايا ليس بظرف بالاتفاق فوقوعه في موضع النصب دائما
دليل على انه ليس باسم ظاهر وكانه لهذا لم يتعرض له المص وتركه
راسا والرابع مذهب الكوفيين وابن كيسان من البصرة وهو
ان الكاف واخواته هي الضماير كانت متصلة وايا دعامة لها
لتصير منفصلة بسببها واليه اشار المص بقوله وقيل هي اي تلك
اللواحق هي الضماير التي كانت متصلة بالعوامل في مثل نعبدك
وايا عمدة فانها لما فصلت عن العوامل التي كانت متصلة بها
تعذر اي امتنع النطق بها فضم اليها لفظ ايا لتستقل اي لتصير
تلك الضماير مستقلة في التلفظ بها وزيف هذا المذهب بان

الشيء

الشيء لا يعتمد باكثر منه حروفا فان ايا مثلا ثلثة مقادير
الكاف في اياك والخامس مذهب الفراء وبعض الكوفيين
وهو ما ذكره المص بقوله وقيل الضمير هو المجموع ونظيره
ما قاله البصريون في هو وهي من ان الضمير هو المجموع لا
الهاء وحدها كما قاله الكوفيون على ما ذكرناه في الذي هو المناسب
في مذهب النحاة ودقة الاعراب وزيف هذا القول بانه ليس في
الاسماء المظهرة ولا المضمرة ما يختلف اخره كافا وهاء ويا
باختلاف المسميات ولذا مرضه المص كما قبله بقوله قيل
قوله وقرئ على بناء المجهول لعدم العلم بالقاري فيحتمل ان يكون
مسندا الى الضمير المستتر فيه العائد الى اياك المكسور الهمزة
وح قوله اياك حال عن الضمير المذكور واي قرئ المكسور مفتوح
الهمزة اي قرئ اياك المفتوح الهمزة وتلفظ به وقوله بفتح الهمزة
من قبيل اسم الفاعل في قول العادل الجاني فالمتضمن اسم فاعل
في كونه كالجيم والنقط فانه ينبغي ان يرى ويكتب ولا يتلفظ
على ما ذكره الاسفرايني هناك ولعل هذا القاري قاس اياك

وان يكون مسندا الى اياك المفتوح الهمزة رح

للكسور والمشهور على هياك في جواز الفتح كالكسر ومجئ الكسر
والفتح في هياك ذكره المحقق التفتازاني حيث قال وكسر الهاء
وفتحها لغتان ولعل المراد من سبب هذه القراءة الى من يعتد به غاية
الامرانه قال ابن المبارك حكاه قطرب ولم ينقله غيره ثم رايت
في بعض الحواشي وعن الفضل بن محمد الرقاشي اياك نعبد واياك
نستعين بفتح الهمزة فيهما وهي لغة رواها سفيان الثوري
عن علي قوله وهياك عطف على اياك فيجري فيه ما جرى فيه
انتهى ملخصا من بعض الحواشي
بقلبها اى الهمزة هاء ولما كان التصرف والتغيير في القراءة
الثانية اكثر كان احتياجها الى الشاهد اشد فذكر لها صاحب
الكشاف شاهدا من كلام البلغاء فقال قال طفيل كزبير
شاعر مشهور الغنوي بفتح الغين المعجمة والنون نسبة الى
الى غني حي من غطفان وغطفان حي من قيس وقيل ابو قبيلة
من مضر وهو قيس غيلان واسمه الياس بن مضر بن نزار
وقيس لقبه صرح به الجوهري وبالجملة نسبته كنسبة علوي
الى علي وفي القاموس وغني حي من غطفان وسموا غنية
اى ابو القبيلة الخ

وغنى كسمية وسمى فهياك اى اتق نفسك وبعدها
والامر الذي اى من الامر الذي ان تراحبت اى اتسعت كما
في بعض الروايات سوارده اى مواضع الدخول فيه ضاقت عليك
مصادره اى مواضع الرجوع والصدود والخروج منه
ولعل تقييد الامر للاحتراز والمعنى اياك والامر الذي على فرض
سهولة الدخول فيه يكون الخروج منه عسيرا لكونه امرا
عظيما مثلا فكيف اذا كان الدخول فيه عسيرا فهو من
قبيل نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه وهذا ما في
الكشاف والذي وقع في كشف الكشاف مصادر بلا اضافة
ويؤيده ما بعده وهو في الحسن ان يعد المرء نفسه ويدل
من سائر الناس عاذ ركما يؤيد الاضافة ما سيقله السيد
وفي الحماسة لمضرس بن ربعي واياك والامر الذي ان توسعت
موارده ضاقت عليك المصادر وعلى هذا الاستشهاد
في البيت وكانه لهذا لم يستشهد به المص واما على ما
في الكشاف فلعل ترك المص الاستشهاد لان هياك

الذى في البيت بمعنى انف و بعد كما سمعت و هو لا يناسب
ما نحن فيه بحسب المعنى وقال البد الشريف وقيل البيت الذى
رواه المصر من قصيدة مطلعها تحمل اى ارتحل من وادى
أُشَيْقِرٍ و هو اسم موضع حاضره اى ساكنه و هو فاعل
تحمل والنوى اى حرك و رفع بعالى الخيام يقال نبت عالى اى
يابس اتى عليه عام اى اليابس من النبات هذا اذا كان معنى
البيت لعالى بالميم واما اذا كان الواقع فيه العافي بالفاء كان
بمعنى الدارس والخيام جمع خامة وخامة الزرع اول ما ينبت
منه كما فى قوله عليه السلام مثل المؤمن كخامة تفيئها الرياح
قوله اعاصره فاعل النوى والاعاصر جمع اعصار وهو الريح الذى
تثير الغبار وترفعه الى السماء كانه عمود وفيه ايضا وقرء
اياك بتخفيف الياء كرضاك فقال ابن جنى قرء بها عمرو بن فائد
لكن صرح الفاضل ابن حجر المكى فى تحفة المحتاج شرح المنهاج
بانه لو قرء المصلى اياك بتخفيف الياء فسدت صلوته بل ان
تعمد به عالما بمعناه كفر لان ايا ضوء الشمس وحسنها فى القاموس

واما

واما الشمس بالكسر والقصر بهاؤها وحسنها فيكون معناه ضوء
الشمس وحسنها نعبد وكانه لهذا لم يلتفت اليها المصر وتركها
راسا والعبادة اقصى غاية الخضوع واقصى افعل تفضيل
من قصى المكان يقصو كغزا يغزو وبَعُدَ فان قيل ان اقصى
لكونه افعل تفضيل يقتضى تعدد غاية الخضوع مع انها امر واحد
اجيب بان للخضوع حدودا وغايات متفاوتة بحسب تفاوت
مراتب الخاضعين او اختلاف اوقاتهم واحوالهم ولفظ
الغاية لكونها اسم جنس شاملة للجميع فصح اضافة اقصى بمعنى
الابعد اليها كانه قيل اقصى غايات المتفاوتة المتعددة بحسب
الاشخاص والاحوال لكن قال الفاضل الاسفرائنى فى شرح
رسالة الوضع قُبَيْلَ قول السمرقندى الخاتمة تشتمل على
تنبيهات ان الكتاب الذى هو عبارة عن الالفاظ والعبارات
المخصوصة لا يتعدد والا تعدد التلفظ وذلك تدقيق
فلسفى لا يعتبره ارباب العربية ويمكن ان يجاب عن السوال الذى اورده
القيل بصحة اطلاق الغاية على ما هو قريب الى الغاية الحقيقية

ايضا وشمولها للجميع نظر بشمول الابتداء لما هو قريب الى الابتداء
للحقيقى كما هو الشايع فلا يرد ما ذكر ولا مخالفة للقاعدة النحوية
(ثم ما ذكره التبدر الاقتضاء)
وهى انما فعل التفضيل اذا اضيف واريد تفضيل موصوفه فى
معنى المصدر المشتق هو منه على كل واحد من اجزاء ما اضيف
اليه لم يجز افراد ذلك المضاف اليه اذا كان معرفة الا اذا كان
ذلك المفرد جنسا يطلق على القليل والكثير نحو اطيب التمر ايها
قلنا من كون لفظ الغاية اسم جنس شامل للجميع ولان غاية
الشيء نهايته والاقصى ايضا بمعنى النهاية فاقصى الغاية يكون
بمعنى نهاية النهاية وهذا معنى غير واضح اذ النهاية ليست مما
يمتد ايكون لها نهاية كما قاله المحشى ابن الصدر ونظيره قولهم
الى لا انتهاء الغاية لكن له جواب ذكرناه فى كتاب الذهب المذاب
فارجعوا اليه ايها الاحباب ثم قال انه لا يلزم من كون العبادة
اقصى غاية الخضوع ان يكون اكثر المؤمنين غير عابد لان
الصلوة التى يقيمها اكثرهم مشتملة على السجود وهو لكونه
وضع اشرف الاعضاء على الارض من اقصى غاية الخضوع

على ان يكون اكثرهم غير عابد ليس بمحذور لان الايمان لا يستلزم
العبادة ثم الخضوع التواضع الذى هو التذلل والانقياد
فعطف قوله والتذلل عليه للتفسير وهو تفعل
اما من الذل بضم الذال ضد العز واما من الذل بكسرها
ضد الصعوبة ومنه اى من العبادة بمعنى غاية الخضوع
والتذلل وكان تذكيره لما ذكره الاسفراينى فى شرح
(اى تذكير ضمير منه العايد الى العبادة)
رسالة الوضع من ان المؤنث الذى له مذكر من لفظه
جاز تذكيره وذلك مثل التعبد والمعنى ومن العبادة
(اى ذكر الاكثر)
المذكورة اشتق بالاشتقاق الاصغر العلمى معبد فى
قولهم طريق معبد على صيغة اسم المفعول من باب
التفعيل كما فى الصحاح التعبيد التذليل يقال طريق
معبد اى مذلل قال المحشى عصام الدين والطريق
المذلل الطريق المنقاد لغير المتأبى وقال المحشى ابن
الصدر وحاصله انه ان كان من الذل بالضم ويقابله
العز فوصف الطريق به باعتبار كثرة وطيه بالاقدام

وان كان من الذل بالكسر بمعنى اللين فوصفها به
باعتبار سهولة السلوك ومن العبادة اشتق ايضا
بالاشتقاق المذكور وعلى المنوال المذكور وغير ان هذا
اشتقاق على عبدة في قولهم هذا ثوب ذو عبدة اذا كان
ذلك الثوب في غاية الصفاقة وهي الثخن وقوة النسج و
يقابلها السخافة في الصحاح وما لثوبك عبدة اي قوة
فيحتمل ان يكون ذلك لان الثوب الصفيق لما كان
لا يحصل صفاقته الا بالضرب الشديد وقت النسج
صار كانه تذلل وانقاد لذلك الضرب كما ذكره المحشي ابن
الصدر ويوافقه ما في بعض الحواشي حين قال فهو
مذلل النسج كما ان الطريق مذلل الوطء ولكن المحشي عصام
الدين قال والثوب ذو عبدة ما لا يبالي في نشئ مما يعمل
به ويطيق كل ما يعمل به والكلام ان شعر ان يكون
الذل على تقدير اعتباره في هذا القول مكسور الذال وهو
الظاهر كما لا يخفى ولذلك اي لكون العبادة عبارة عن

اقصى

اقصى غاية الخضوع لا تستعمل اي كلمة العبادة الا في
الخضوع لله لانه المولى لاعظم النعم فهو الحقيق لاقصى
غاية الخضوع المعبر عنها بالعبادة ثم قوله ولذلك استدلال
يكون معنى العبادة ما ذكر على الحصار استعمالها في
الخضوع لله لكن المحشي ابن الصدر قال انه يتوقف على
امرين ان يكون مطلق خضوعه تعالى اقصى غاية
الخضوع وان يكون اقصى غاية الخضوع منحصرا في
خضوعه تعالى وانت خبير بان توقفه على الامر الاول
في خبر المنع فانك اذا قلت الرمح البالغ الى مدى البصر منحصر
في زيد مثلا لا يلزم ان يكون مطلق رمياته بالغا الى
ذلك بل يكفي في ذلك ان يكون بعض رمياته بالغا اليه
نعم نقض هذا الحصر بآيات مثل قوله تعالى قل يا ايها
الكافرون لا اعبد ما تعبدون وقوله تعالى في سورة
الانبياء انكم وما تعبدون حصب جهنم وقوله افتعبدون
من دون الله ما لا ينفعكم شيئا الى غير ذلك فقال بعضهم ان المص

دفعه في الحاشية بتفسير قوله لا يستعمل بعدم جواز
فعل العبادة الا له حيث نقل عنه فيها اى لا يجوز
شرعا ولا عقلا فعل العبادة الا لله لان المستحق لاقصى
غاية الخضوع من يكون منه لنا لاعظم النعم من الوجود والحيوة
وما يتبعهما ولذلك يحرم السجود لغير الله لان وضع اشرف
الاعضاء على اوهن الاشياء وهو التراب غاية الخضوع
انتهى ورد هذا الدفع بانه يابى عن كون المراد بقوله لا يستعمل
لا يفعل الا في الخضوع لله اذا الواجب ح الا له بدل الا في
الخضوع لله واجيب بان مراد المصنف انه لا يجوز فعل اقصى
غاية الخضوع الا في ضمن خضوعه تعالى فيلزم ان لا يفعل
ولا يوقع الا لله ولا يخفى ان هذا ولو كان منقولا عن
المصنف وصاحب الدار ادرى بما فيه الا انه يستلزم صرف
لفظ الاستعمال عن الظاهر الا ان الفاضل الشهير بالسلكوتي
قال معنى الاستعمال بكار داشتن على ما في الصراح والنفي
نفي الجواز لا الوقوع ويصير الحاصل انه لا يجوز اعمال الطاعة

الا في الخضوع لله اى لا يقصد ولا يطلب بعملها الا الخضوع
لله وليس معناه لا يطلق لفظ العبادة الا في الخضوع لله
حتى يرد عليه انه جاء في القران انكم وما تعبدون حصب
جهنم الى غير ذلك ويحتاج الى تكلفات باردة وقد يقال
في دفع النقض عدم الاستعمال المذكور بلفظ العبادة
بلفظ العبادة لا بما يشتق منها ورد بان كون العبادة اقصى
غاية الخضوع لما صار سببا لعدم استعمال العبادة في
غيره تعالى لزم ان يكون سببا لعدم استعمال ما يشتق منها
ايضا الا فيه واما المحشي شهاب الدين فقد دفعه بان العبادة
عند عدم التقييد بالمفعول لا تستعمل الا في الخضوع لله
ويمكن الدفع بما يقال ان المراد انه لا يستعمل العبادة مستندة
الى الموحد الا في الخضوع لله وبان المراد عدم جواز الاستعمال
لنا الا لله لا ان كل ما يفعله فهو جائز حسن لما تقرر في محله
من اجماع الامة على انه تعالى لا يفعل القبيح فهذا نظير ما
قالوا من انه لا يجوز القسم بغيره تعالى مع انه تعالى اقسم

باشياء كثيرة وبان الاستعمال فيما ذكر من الايات المذكورة
محمول على التهكم والمشاكلة او الرد والمقابلة كما في قوله تعالى
ءانتم تزرعونه ام نحن الزارعون وبانه يمكن ان يقال
الحصر ادعائي بناء على عدم الاعتداد بما استعمل في الخضوع
لغير الله ولعل الاقرب ان يكون المراد من الاستعمال
استعمالا كائنا للعبادة في حقه نظير ما قالوا في لا اله الا
الله قوله تعالى واياك نستعين كاياك نعبد فيما تقدم الا
ان الالتفات في اياك نعبد متحتم وفيه ان قبل الحمد اياك نعبد لا
ففيه التفات ايضا واصل نستعين نستعون نقلت
حركة الواو الى العين فقلبت الواو ياء لسكونها وانكسار ما
قبلها فصار نستعين ومصدره الاستعانة واصلها
الاستعوان نقلت حركة الواو الى العين فلما انفتح ما
قبلها انقلبت الفا لتحركها الاصلي وانفتاح ما قبلها فوجب
حذف احد الالفين الساكنين فقيل حذف الاولى لان
الثانية مجلوبة لمعنى فهي بالبقاء اولى وقيل حذف الثانية

نلتبس فيه التفات لو ا
فقدنا ما قبلها اعني
اياك نعبد واما
بالنظر الى ما قبل
اياك نعبد ح

لان الاولى اصلية فهي اولى بالبقاء ثم لزمت التاء عوضا
عن المحذوف ثم المعونة المطلوبة يحتمل ان يراد بها المعنى اللغوي
وهو النصر وعليه فنص المحشي شيخنا بالملة الدين حيث قال
والمراد بها المعنى اللغوي وهو الاعانة مطلقا لا ما اصطلح
عليه اهل الكلام من انه بمعنى القدرة وهي الصفة المؤثرة
على وفق الارادة لعدم صدقها على شيء مما ذكره المص سوى
اقتدار الفاعل ولا القدرة بمعنى ما يتمكن به العبد على
اداء ما لزمه بقسميه من الممكنة والميسرة انتهى كلامه
لكن الظاهر من سوق كلام المص انه اراد من المعونة المعنى
الثاني الذي ذكره الاصوليون بقرينة تعقيب قوله
الاستعانة طلب المعونة بقوله وهي اي المعونة اما ضرورية
او غير ها الخ وهما قسما القدرة بهذا المعنى كما ذكره صاحب
التنقيح حيث قال فيه والقدرة نوعان ممكنة وميسرة
فالممكنة مما يتمكن به المامور على اداء المامور به والميسرة ما
يوجب اليسر على الاداء وو افق المص في ذلك عضد الملة

ادنى م

والدين حيث قال في تفسيره المسمى بتفسير المحقق والاستعانة
طلب المعونة والمراد في كل المهمات وقيل في العبادات وعلى
الاول فيتناول الضرورية كاقتدار الفاعل بالالات والمواد
وهي مناط التكليف وغيرها مما يسهل معه الفعل كالراحلة
للقادر على المشي وبالجملة المعنى اللغوي جائز الارادة كما ذكره
الشهاب والاصطلاحي الذي ذكره المتكلمون وهي الصفة
المؤثرة المذكورة غير جائزة الارادة كما مر في كلام الشهاب
واما الاصطلاحي الذي ذكره الاصوليون اعني ما يتمكن به
المامور على اداء المامور به هو الذي يشعر به التعقيب المذكور
في كلام المص وان قيل بالاحتياج الى تقدير نحو اللطف والاعطاء
واورد عليه بوجوه كلها مجابة على ما فصلناه في الحاشية
القديمة ولقد اغرب المحشي شيها بالدين حيث قال اولا
المراد بها المعنى اللغوي ثم قال والحق ان المص لم يرد شيئا مما
قالوا اي من المعاني الاصطلاحية واما المعنى اللغوي فكذلك
لان المعاونة في اللغة والعرف العام المساعدة والمظاهرة بالامور

المحسوسة

المحسوسة كالمال والرجال ويكون باليد كحمل الشيء الثقيل
والمص هنا لا يختص بما ذكر الا ترى الى قوله واستعينوا
بالله واستعينوا بالصبر انتهى وانت خبير بان كون
المطلوب هنا غير مختص بما ذكر مسلم واما كون المعاونة
مختصة بالامور المحسوسة فغير مسلم بل خلاف ظاهر كلام
الجوهري والقاموس ففي الصحاح المعونة الاعانة وفي القاموس
وعاونه معاونة اعانه انتهى فلك ان تقول كل معونة اعانة كما
هو مقتضى كلام الصحاح بل مقتضى كلامه ايضا حيث
قال اولا والمراد المعنى اللغوي وهو الاعانة ولا فرق بينهما
الا بكون المعونة اسما والاعانة مصدرا وكل اعانة معاونة
كما هو صريح كلام القاموس فكل معونة معاونة قلبت شعري
من اين له ما ذكره ولما كان للمعونة قسمان متخالفان بالحقيقة
بحيث لا يمكن جمعهما في تعريف واحد يميز كل واحد منهما
عن الاخر وكان يكفي في صحة التقسيم المعرفة الاجمالية قسمها
اولا الى قسمين ثم عرف كل واحد منهما على حدة فقال وهي

اى المعونة المطلوبة بابائك اما ضرورية اى منسوبة الى
الضرورة نسبة الفرد الى جنسه وهى كما ذكره الفاضل قره
داود فى حاشية شرح الشمسية تطلق على معنيين الاول
ما لا يتوقف حصوله على نظر وكسب من الامور البديهية
والثانى ما لا بد منه من الضرورة بمعنى الاحتياج كما فى
قولهم الضرورات تبيح المحظورات وقولهم رجل ذو ضرورة
اى ذو حاجة فان اريد بالضرورة المعنى الاول كان اطلاق
الضرورى على المعانى الاربعة الآتية وتسميتها به باعتبار انها
يتوقف عليها الفعل بالضرورة والبديهة لما تقرر انها
مبادى الافعال الاختيارية والى هذا يميل كلام المحشى ابن
الشيخ حيث قال سميت ضرورية لتوقف صدور الفعل
عليها بالضرورة فالموصوف بالضرورة فى الحقيقة هو
توقف صدور الفعل على تلك الامور الاربع لا انفسها كما
يتبادر الى الذهن من نسبة المعونة التى هى عبارة عنها
بناء على كون المعونة اسما لما يعان به كما هو الظاهر الموافق من تمثيل

الى الضرورة

المص بالامور الاتية وح لا احتياج الى تقدير المضاف
اعنى نحو الخلق والاعطاء فى تلك الامثلة الاتية فى كلام المص
بل الاحتياج انما يظهر اذا كانت المعونة بمعنى الاعانة وكون المعونة
اسما صرح به القاموس حيث قال والاسم العون والمعانة
والمعونة والمعونة والمعون ويؤيده كون المعونة
والماعون من واد واحد كما قيل وفى الاساس ولا يخلو بمعونتكم
وما عونكم وان اريد بها المعنى الثانى كان نسبتها الى الضرورة
من نسبة الشئ الى وصفه فان كونها محتاجا اليه ومما لا بد
منه فى ايجاد الفعل او فى صحة التكليف وصف لها والى هذا
يميل كلام المحشى ابن الصدر حيث علل تسميتها بالضرورية
بانه تدعو الضرورة اليها فى ايجاد الفعل ويمكن ان يقال بان
الياء ليست للنسبة بل هى للمبالغة كما قالوا فى احمرى من ان
الياء فيه للمبالغة فى الحمرة لا للنسبة اليها وهذا القسم
اى الضرورية من المعونة تسمى فى علم الكلام بالاستطاعة
بمعنى سلامة الاسباب والالات وفى اصول الفقه بالقدرة

الممكنة ويتوقف عليه صحة التكاليف كما قرع سمعك ما
سبق وستسمع من المصنف ما عند من لا يجوز التكليف
بما لا يطاق كالماتريدية والمعتزلة فظاهر واما عند من يجوزه
كالاشاعرة فلانهم انما قالوا بالجواز فقط لا بالوقوع
بالفعل لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها او غيرها
اى غير ضرورية ويسمى هذا القسم في اصول الفقه بالقدرة
الميسرة كما يفهم من قوله الاتي اعني قوله وغير الضرورية
تحصيل ما تيسر به الفعل وهو لا ينحصر في عدد قال الراقم
وغير الضروري لا يمكن حصره بخلاف القسم الاول
والضرورية ما لا يتاتى وهو تفعل من الاتى والاتيان
بمعنى مجيء قال الله تعالى اتى امر الله وفي الصحاح الاتيان المجيء
وقد اتيته اتيا قال الشاعر فاحتل لنفسك قبل اتي العسكر
وقد يجيء بمعنى السهولة ومنه قول الاساس وتاتى له الامر
تسهل لكن حمله على معنى الاتيان والحصول انسب بالضرورة
بل لا يبعد القول بالوجوب بناء على ما في كتب الميزان من

من وجوب تطبيق المعرف بالكسر على المعرف بالفتح لكونه
هو المقصود بالاصالة وكون التعريف انما هو لاجله و
ايضاحه وقوله الفعل فاعل للتاتي اى لا يجيء الفعل الى
الوجود او لا يحصل والثاني وان كان معنى مجازيا لا ادب
مهجورا في التعريف لكنه انسب بل لا يبعد الوجوب لامتناع
المجيء من الفعل حقيقة بناء على ما ذكره القاموس حيث
قال الفعل حركة الانسان وفي الصحاح الفعل بالكسر الاسم
انتهى فكل ما صدر من الانسان مثلا فهو فعله وهو
الفعل اللغوي والاصطلاحي ما هو المشهور في كتب
القوم من اللفظ الدال على حدث مقترن في الفهم باحد
الازمنة الثلث والضمير المجرور في قوله بدونه عايد الى
كلمة ما موصولة كانت او موصوفة ولم يقل بتحصيل
ما لا يتاتى مع انه ذكره في القسم الثاني كما ستراه ان شاء
الله تعالى اشارة الى ما مر من جواز كون المراد من المعونة
المطلوبة نفس ما يتمكن به العبد على اداء المامور من الامور

الاربعة المسماة بالقدرة الممكنة وان كان يرجع هذا ايضا
الى ان المطلوب منه تعالى المعنى المصدرى الذى هو صفة المعين
كما مر من انه بتقدير المضاف وان يراد المعنى المصدرى اعنى
الاعانة المتعلقة بتلك الامور تعلق السبب بالمسبب ولو
بطريق جرى العادة وبحسب الظاهر والمؤثر فى الكل بحسب الحقيقة
هو الله تعالى وايضا تسميتها ضرورية لما كانت عند
النظرة الاولى موهمة بالوجوب على الله دفعه بتفسير المعونة
الضرورية بما يتعلق به المعونة مما لا يتاتى الفعل بدونه
وترك لفظ التحصيل بل لقائل ان يقول ان تقدير المضاف
على المعونة مثل الخلق والاعطاء كما مر يغنى عن تقديره على
قوله ما لا يتاتى الفعل الخ ع على قوله كاقتدار الفاعل وما (؟)
عطف عليه فانهما بيان وتوضيح لنفس ما يتمكن به العبد على
اداء الفعل الامور وبهذا علم ان قول المحشى خسرو فى
قول المص كاقتدار الفاعل اى اعطاء الاقتدار فانه المعونة
لا نفس الاقتدار وكذا الحال فى المعطوفات محل نظر ثم

المراد

المراد من الاقتدار صحة البنية بالكسر بمعنى الفطرة وهى
الواقعة فى عبارة الراغب حيث قال فى بيان ما يتمكن به
الانسان على ما يريده من احداث الفعل هو اربعة اشياء
بنية صحيحة للفعل وتصور للفعل ومادة قابلة لتاثيره
وآلة ان كان الفعل آليا كالكتابة انتهى فالمص بدل البنية
الصحيحة بالاقتدار لكونه لازما لها وقال المحشى خسرو
وهذا الاقتدار ماخوذ من القدرة على اصطلاح اهل
الكلام لا بمعنى الاستطاعة الاتى ذكرها بناء فى قوله الاتى
وعند استجماعها يوصف الرجل بالاستطاعة وقوله
وتصوره بالجر عطف على الاقتدار وكذا ما عطف عليه
وضميره المجرور بالاضافة ان عاد الى الفعل كانت اضافته
من اضافة المصدر الى الفاعل والمفعول محذوف والتقدير
تصور الفاعل الفعل وان عاد الى الفعل المذكور صراحة او فى
ضمن لفظ الفاعل كانت الاضافة من اضافة المصدر الى
المفعول والفاعل محذوف وما يقال من ان التصديق توبفا

مالكونه من مبادى الافعال الاختيارية ايضا فهما لا يتاتى
الفعل بدونه فيمكن الجواب عنه اما بانه لا يتوقف عليه الفعل
عند المتكلمين بل يكفى الارادة للترجيح كما ذكره المحشى عصام
الدين واما بان المراد من التصور التصور الجزئى لان التصور
الكلى لاستواء نسبته الى جميع الجزئيات لا ينبعث منه شوق
جزئى الى الفعل الجزئى ثم ان التصور الجزئى قلما ينفك عن ملاحظة
وصف الملايمة والمنافرة فيؤدى الى ان يتصور من حيث
انه ملايم او منافر فيندرج فيه التصديق بالغاية كما ذكره
المحشى ابن الصدر على انه يمكن ان يقال المراد من التصور العلم
وهو يشمل التصديق ايضا لكونه مقسما لهما كما فى عبارة
الشمسية وكذا ما يقال من ان الشوق والارادة وحركة العضلات
ودفع المانع كل ذلك مما لا يتاتى الفعل بدونه قال المحقق الطوسى
فى التجريد والفعل منا يفتقر الى تصور جزئى ليتخصص به
الفعل وشوق وارادة ثم حركة من العضلات فيقع منا الفعل
فيمكن ان يقال فى جوابه انه اكتفى عن دفع المانع باقتدار الفاعل

لان فاعلية الفاعل واقتداره موقوف على رفع المانع وقد جعله
الحكماء من تتمة الفاعل كالشرايط والآلات فحصروا العلل الناقصة
فى الاربع وعن الشوق والارادة بالتصور لما ان التصور الجزئى
يستلزمهما كما مر من حديث التادية الى التصديق على انه
تمثيل لا يجب فيه ذكر جميع افراد الممثل له كما يوضحه قولهم المثال
ايراد فرد من افراد الكلى لايضاحه والة ان كان الفعل اليا وكذا
قوله ومادة اى ان احتاج حصوله الى مادة كالكتابة و
الا فمطلق الفعل لا يتوقف حصوله عليها يؤيده ما ذكره
بعض الافاضل من ان الصادر من المصدر اما بسيط او
مركب والمصدر اما موجبا ومختار فالصادر اربعة
الاول البسيط الصادر من الموجب وهو لا يحتاج الا
الى واحد وهو العلة الفاعلية والثانى البسيط الصادر
من المختار وهو يحتاج الى اثنين وهما العلة الفاعلية و
الغائية والثالث المركب الصادر من الموجب وهو يحتاج
الى ثلثة الفاعلية والصورية والمادية والرابع المركب الصادر

من الحداد وهو يحتاج الى اربعة الفاعلية والمادية والصورية
والغائية وما نقل عن المصنف هنا وهو قوله لان الفعل الموقوف
عليهما لا يتاتى بدونهما يحتمله ويحتمل ايضا انه اراد ان مطلق
الفعل اى ماهيته الماخوذة لا بشرط شىء لا يتاتى بدونهما
فى ضمن الفعل الماخوذ بشرط التوقف عليهما لما تقرر فى محله ان
اتصاف الفرد بامر بعينه اتصاف الطبيعة لا بشرط بذلك الامر
فعدم تاتى الفعل الماخوذ بشرط التوقف عين عدم تاتى
المطلق الماخوذ لا بشرط فلا يرد ان هذا ليس بضرورى فى
مطلق الفعل وانما هو فى فعل يكون فى مادة كما سمعت يفعل
اى الفاعل بها اى بتلك الالة فيها اى فى تلك المادة وجملة يفعل
استئنافية لكونها صفة اما الاولى فيستلزم الفصل بين
الصفة الموصوفة بالاجنبى وهو المادة فان جاز جاز والاولى
واما المادة فخفى لانه يقال يكون بفعل مجهولا مسندا
الى الظرف والتقدير ومادة يفعل فيها بالالة واما المحشى
شنها بالدين فقد جزم بعدم كونها صفة والالة ما يعالج

به الفاعل المفعول لوصول الاثر اليه وعبارة شارح الشمسية
الالة هى الواسطة بين الفاعل ومنفعله فى وصول اثره اليه
كالمنشار للنجار فانه واسطة بينه وبين الخشب فى وصول
اثره اليه وفى القاموس الالة ما اعتملت به وفى الصحاح
الالة الاداة انتهى ولعل اصلها اول من آل ماله اصلحه قلبت
واوها الفا تبعا لفعله ولزمها التاء والمادة فى اللغة الزيادة
المتصلة وفى الاصطلاح محل الصورة فهى والاسطقس
والعنصر والاصل والركن واحد بالذات واختلاف فى العبارة
فان ما يتوقف عليه الشىء الداخل فى ذلك الشىء باعتبار
كونه جزءا منه يسمى ركنا وباعتبار كونه بحيث يبتدئ التركيب
يسمى عنصرا وباعتبار كونه منتهى التحليل اسطقسا وبا
عتبار كونه محلا للصورة مادة وباعتبار كون المركب ماخوذا
منه اصلا وعند استجماعها اى استجماع الامور التى لا يتاتى
الفعل بدونها وهو من اضافة المصدر الى المفعول والفاعل
محذوف والى استجماع الرجل اياها اذ تقدير الكلام ويوصف

لاختلاف الاعتبار تم

الرجل بالاستطاعة عند استجماعها فقدم الظرف اعني عند للاهتمام لكونه سببا للوصف المذكور وصحة التكليف او للتخصيص كما ستسمع ان شاء الله تعالى او عند اجتماع تلك الامور في رجل بوصف الرجل بالاستطاعة فهو من اضافة المصدر الى الفاعل من غير حذف شيء ففي الصحاح استجمع السيل اي اجتمع واراد من الرجل الانسان البالغ ذكرا كان او انثى على ان يكون من قبيل عموم المجاز او مجازا مرسلا بذكر الخاص وارادة العام والتعبير عن الانسان بالرجل لانه اشتهر في الابناء عن البلوغ لكونه ماخوذا في تعريفه وانما قلنا اشتهر لان في القاموس ما يدل على اطلاقه على الصبي حيث قال بعد ذكر كونه للبالغ او هو رجل ساعة يولد او على ان يكون من تغليب الذكور على الاناث على ان هذا اللفظ يستعمل في المرءة ايضا نظير المرء والمرءة والزوج والزوجة كما يشعر به كلام الجوهري حيث قال في الصحاح ويقال للمرءة رجلة قال من قوا جيب فتانهم ولم يبالوا

حرمة الرجلة ويمكن ان يقال انه انما اقتصر على الرجل لانه الاغلب في التكاليف الشرعية مثل الجمعة والجهاد وغيرهما مما يختص بالرجال او انه من باب حذف المعطوف كقوله تعالى تقيكم الحر والاستطاعة استفعال من الطوع وقد علمت اعلاله مما مر في الاستعانة وهي تطلق على معنيين الاول سلامة الاسباب والالات والجوارح كما في قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا والثاني عرض وصفة يخلقها الله تعالى في الحيوان عند ارادة اكتساب العمل بعد سلامة الالات والاسباب والمراد في قوله وبوصف الرجل بالاستطاعة المعنى الاول اذ هو الذي يتوقف عليه صحة التكليف قال المحقق التفتازاني وصحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة التي هي سلامة الالات والاسباب واما النزاع في ان الاستطاعة قبل الفعل كما هو راي المعتزلة والا لزم تكليف العاجز او مع الفعل والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة لامتناع بقاء الاعراض فقد حاكم فيه بعض الافاضل فقال

والمحققون على انه ان اريد بالقدرة القوة التي تصير مؤثرة
عند انضمام الارادة اليها فهي قبل الفعل وان اريد بها
القوة المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التاثير فهي مع الفعل
بالزمان وان كانت متقدمة بالذات بمعنى احتياج
الفعل اليه فلا يجوز ان يكون قبل الفعل لامتناع
تخلف المعلول عن علته التامة اعني جملة ما يتوقف عليه
وكما يترتب على الاجتماع المذكور الوصف بالاستطاعة
كذلك يترتب عليه انه يصح كيف ان يكلف الرجل او من
شانه ذلك بالفعل من غير ترتيب بينهما ولذا لم يات بحرف
يقتضي الترتيب بل اتى بالواو المقتضية لمطلق الجمع ثم انه
اراد بالفعل الايتان بما امر به الشارع من الامور المطاقة
التي وقع التكليف بها بالفعل وهو مباين لما لا يطاق
باقسامه الثلثة فهذا الذي ذكره المص ههنا غير مسئلة
ما لا يطاق التي اختلف فيها الاشاعرة والمعتزلة وتحقيق الكلام
فيها على ما حققه المحقق التفتازاني في شرح المقاصد والسيد

السند

السند في شرح المواقف ان يقال ان ما لا يطاق على مراتب
ثلث ادناها ان يمتنع الفعل لعلم الله تعالى بعدم وقوعه او
تعلق ارادته بعدمه او اخباره به فان مثله لا يتعلق به القدرة
الحادثة فيكون مما لا يطاق والتكليف به جائز بل واقع اجماعا
من غير نزاع كالتكليف بالامور الشرعية المطاقة والا
لم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلفا بالايمان وترك الكبائر
والتالي بط فالمقدم مثله واقصاها ان يمتنع لنفس مفهومه
كجمع الضدين وقلب الحقائق واعدام القديم وفي جواز
التكليف به تردد بناء على انه يستدعي تصور المكلف
به واقعا وثانيا والممتنع هل يتصور واقعا ثابتا فيه
تردد فكذلك التكليف به والمرتبة الوسطى ما امكن في
[illegible] في نفسه لكن لم يقع متعلقا للقدرة العبد
اصلا كخلق الجسم او عادة كالصعود الى السماء وهذا هو
الذي وقع النزاع في جواز التكليف به بمعنى طلب تحقيق
الفعل والايتان به واستحقاق العذاب على تركه لا على قصد

التعجيز واظهار عدم الاقتدار على الفعل كما في التحدي
لمعارضة القرآن فانه لا خفاء في كونه مما لا يطاق ومع جواز
التكليف به عند الاشاعرة من غير وقوعه وعدم جوازه
عند المعتزلة وبالجملة كلام المص ههنا فيما يطاق من الامور
الاربعة التي تقدم ذكرها وان التكليف بها واقع لا
فيما لا يطاق الذي جوز فيه التكليف من غير وقوعه
فان مسئلته مباينة لما نحن فيه والتكليف بها غير
واقع بالاستقراء وبشهادة قوله تعالى لا يكلف الله نفسا
الا وسعها فقد علم بهذا التقرير اندفاع ما ذكره الخطيب
الكازروني على المص من انه يصح عند اهل السنة التكليف
بالمحال فلا يشترط في صحة التكليف الاستطاعة واما
المحشي ابن الصدر فدفعه باعتبار قيد زايد وهو
تقييد الصحة بالصحة الشرعية وتكليف العاجز وان كان
ممكنا عندهم لكنه غير واقع في الشرع لكنك خبير بان
تكليف ما لا يطاق صحيح شرعا عندهم اعني الاشاعرة

التي امر بيانها تاريخ ولا مخالفة ان مدار التكليف بما عدا الامور الاربعة

غاية الامر انه غير واقع ويحمل الصحة على الامكان الوقوعي
بجعلها بمعنى سلب الامتناع الشامل للوقوع كما فعل الفاضل
الجامي في قول ابن الحاجب ويجوز صرفه للضرورة حيث
فسر الجواز بسلب الامتناع انتهى ولعله نشأ من عدم التعرض
بالتحقيق المذكور كالكازروني ويمكن الجواب بحمل يجوز
على معنى يثبت كما في قوله صح عند الناس اني عاشق غير ان لم
يعرفوا عشقي لمن ويحمل الفعل على مقابل القوة كما ذكرناه في
حاشيتنا القديمة وغير الضرورية كمطلق المعونة تنقسم
الى قسمين لانها اما تحصيل امر ليس من احوال الفاعل او تحصيل
شيء هو من احواله والى الاول اشار بقوله تحصيل ما
تيسر به الفعل اي تحصيل الله المعين ما تيسر به الفعل و
جعله حاصلا للفاعل فانه المعونة بمعنى الاعانة لا التحصيل
الفاعل فهو من اضافة المصدر الى المفعول والفاعل محذوف
وقوله ويتسهل عطف على يتيسر على سبيل التفسير والمعنى
ويتسهل به الفعل الا انه حذف ما حذف لظهوره قوله

كالراحلة مثال لما يتيسر به الفعل لا التحصيل وهو ظه
والراحلة المركب من الابل ذكرا كان او انثى وايضا الراحلة
الناقة التي تصلح لان ترحل والمراد هنا الاول بل مطلق الدابة
على سبيل عموم المجاز فالتاء فيها على الثاني لكون موصوفها
الناقة وعلى الاول لكونه الدابة او للنقل وهو على التقديرين
صيغة نسبة كلابن وتامر ضرورة ان الرحل ليس بمعنى فانما
بالابل بل هو ما يستصحبه المسافر من الاثاث واما رحل
نحو البعير وهو اصغر من القتب على ما ذكره الجوهري في
السفر للقادر على المشي قيل عليه ان الاصوليين جعلوا
الزاد والراحلة في سفر الحج من قبيل القدرة الممكنة واجيب
بان السفر المذكور من غير حرج غالبا لا يتاتى بدون
الزاد والراحلة فهو ماخوذ بذلك القيد لا يمكن بدون
الراحلة واما في نفسه ومع قطع النظر عن ذلك القيد لا
يتوقف حصوله على الراحلة بل المتوقف عليها يسره وسهولته
وعليه بناء كلام المص ولذا قيده بالقادر على المشي ويمكن

حمل

حمل كلام الاصوليين على غير القادر على المشي وايضا المناقشة
في المثال ليس من داب المحصلين لما اشتهر من انه يكفي
الفرض في المثال والى الثاني اشار بقوله او يقرب عطف على
يتيسر لانه الاصل او على يتسهل لانه الاقرب على اخذه في
في العطف فهو في حيز التحصيل والمعنى وتحصيل الله تعالى
شيئا يقرب ذلك الشيء الفاعل الى الفعل ويحثه كبيرا اي
يحض الفاعل عليه اي على الفعل وعطف يحثه على يقرب
للتفسير وفائدته الاشعار بكون القرب معنويا وذلك
المقرب المحض للفاعل اشياء كثيرة مثل العزيمة وايراد
نفع الفعل والوعد عليه وضرر الترك والوعيد عليه وخلق
رجاء الثواب على فعل الطاعات وهذا القسم اي غير الضرورية
من المعونة لا يتوقف عليه صحة التكليف بل يصح التكليف
بدونه لان مبنى التوقف امتناع صدور الفعل بدونه كما في
القسم الاول وهذا الامتناع منتف هنا قال المحشي ان
الصدر اراد بالصحة الصحة العقلية والا فالصحة الشرعية

لبعض التكاليف يتوقف عليه كاكثر الواجبات المالية
انتهى ولا يخفى عليك انه اعترف بان صحة التوقف فى القسم
الاول شرعية فحملها على العقلية فى هذا القسم يقدح فى حسن
التقابل بين القسمين والمراد طلب المعونة فى المهمات كلها
وهى صيغة اسم الفاعل من اهم بمعنى كالمقدمة من قدم بمعنى
تقدم وعلى هذا المراد يكون ترك تقييد الاستعانة فى النظم
الكريم بما يقتضيه من المفعول بواسطة حرف الجر بان
يقول فى كذا وعلى كذا لافادة العموم كما يقال فى المعانى ان حذف
المفعول قد يكون لقصد التعميم بناء على ان الحمل على بعض دون بعض
ترجيح بلا مرجح مع رعاية الفواصل واقتضاء المقام زيادة
مبالغة وكونه مطابقا للواقع ونفس الامر لافتقار جميع
المهمات الى توفيق الله واعانته وهو مروى عن سلطان المفسرين
ابن عم سيد المرسلين ويدخل فيه العبادات دخولا اوليا
فلعل تقديم هذا الاحتمال للاشارة الى كونه ارجح عنده على عكس
ما ذكره صاحب الكشاف كما ستسمع ان شاء الله او في اداء

العبادات وعلى هذا يكون الترك وحذف المفعول لفظا للاختصار
ورعاية الفواصل ايضا مع وجود القرينة الدالة على تقييدها
بالعبادة وهى اقتران الاستعانة بها وظهور احتياجها
اليها لكونها على خلاف هوى النفس الامارة وصاحب الكشاف
صرح بترجيح هذا الاحتمال فقال والاحسن ان يراد الاستعانة به
وبتوفيقه على اداء العبادة ويكون قوله اهدنا بيانا للمطلوب
من المعونة كانه قيل كيف اعينكم فقالوا اهدنا الصراط المستقيم
وانما كان احسن لتلائم الكلام واخذ بعضه بحجزة بعض انتهى
كلامه وفسره التفتازانى بتناسب الكلام وانتظام جمله
حيث وقع اياك نعبد بيانا للحمد واياك نستعين طلبا
للاعانة على العبادة واهدنا بيانا للاعانة فتلاحقت الجمل
الاربع التى اشتملت عليها الفاتحة والاخذ بالحجزة وهى معقد
الازار وموضع التكة من السراويل عبارة عن شدة الاتصال
بل من باب تشبيه المعقول بالمحسوس المشاهد فكان الجماعة
التى اخذ بعضهم بحجزة بعض متلاصقة الاحاد كذلك هذه

الجمل الاربع ضد جعل الاستعانة خاصة بطلب المعونة على
العبادة واذا جعلنا الاستعانة عامة كما في الوجه الاول الذي
قدمه المص لم يكن اهدنا بيانا للمعونة المطلوبة ولا المعونة
المطلوبة مخصوصة بالعبادة فلم يكن الاتصال بين الجمل بتلك
المثابة لا يقال التلاؤم يحصل بالتعميم ايضا لشموله الاستعانة
على اداء العبادة لانه ليس هنا من التلاحق والاخذ بحجزة
في شيء صرح به التفتازاني وروى عن علي كرم وجهه ان النبي
عليه الصلوة والسلام قال اذا كان يوم القيمة اخذت
بحجزة الله واخذت انت بحجزتي واخذ ولدك بحجزتك واخذ شيعة
ولدك بحجزتهم فترى اين يؤمر بنا والضمير المستكن المستكن
المستتر وهو مستفعل من الكن مضاعفا بمعنى الستر لا
مفتعل من سكن سكونا بمعنى استقر وهو نحن المستتر
في الفعلين على سبيل الوجوب لكونهما من الصيغ الاربع
المشهورة بوجوب الاستتار ولا يجوز ان يكون للتعظيم
لمنافاته لمقام العبادة التي هي اقصى غاية الخضوع والتذلل

فتعين للمتكلم مع الغير كما اشار اليه المص بقوله للقارئ ولمن
معه اي مع القارئ قوله من الحفظة بيان لمن لكونه بمعنى
الذي والمراد من الحفظة الملائكة الذين يحفظونه وما
يصدر عنه الشاملة للكرام الكاتبين لقوله وان عليكم
لحافظين كراما كاتبين ولغيرهم من الحفظة الذين امروا
بحفظ بني ادم وفي الحديث اذا حضر وقت الصلوة فليتوضأ
فان لم يجد الماء فليتيمم فان صلى صلى معه ملكاه وان
اذن واقام صلى خلفه من جنود الله ما لا يرى طرفاه قوله
ومن حاضري جمع مضاف سقط نونه بالاضافة قال
ازال الله عنكم كالآفة كنون الجمع في حال الاضافة صلوة
الجماعة وهو عطف على الحفظة فالمعنى للقارئ ولمن معه
من الحفظة ومن حاضري صلوة الجماعة فقوله وحاضري
صلوة الجماعة تعميم بعد تخصيص لشموله الحفظة كما علم
من الحديث اتفاقا ان قيل اذا قوبل العام بالخاص فالمراد من
العام ما عدا الخاص الذي قوبل به قلت قد تقرر في الاصول

هذه القاعدة وهي ان العام كقوله تعالى في بيان مواريث
الاولاد للرجال نصيب مما ترك الوالدان وللنسا نصيب
مما ترك الوالدان اذا قابله خاص كقوله عليه الصلوة والسلام
نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركنا صدقة فالمراد من
العام مثل هذه الاية الدالة على ان الاولاد يرثون من الوالد
بنبا كان الوالد او غير نبي ولذا ادعت فاطمة رضي الله تعالى
عنها وعن من رضي عنها ميراثه صلى الله تعالى وسلم في خلافة
ابي بكر رضي الله تعالى عنه ما عدا الخاص فيجب تخصيص الوالد
في الاية بمن عدا الانبياء كما فعل ابو بكر رضي عنه ولذا منعها
عن ميراثه عليه الصلوة والسلام واما عطف العام على
الخاص كما في قوله وعيسى وموسى والنبيين واكن سمي مقابلة
كما سمي ذكر الشي في صحبته غيره مقابلة في قوله تعالى فاغسلوا
وجوهكم حيث قالوا مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الاحاد على الاحاد
فالمقابلة في مثله ليس بمعنى المعارضة بل بمعنى اخر مثل ذكر
الشي في صحبته وهذه المقابلة لا يقتضي ان يراد من العام

ما عدا الخاص بل هذه الارادة مختصة بالمعنى الاول فقد تبين
ان السوال نشا من اشتراك اللفظ وعدم تفطن السائل
لما بين المعنيين من الفرق وهذا السوال لبعض تلامذة مفتي
الانام وشيخ الاسلام فيض الله افندي المقتول قد سئله
في اثناء الدرس على من كان وكيلا بالدرس بالمدرسة
المشروطة لمشايخ الاسلام ببلدة السلطنة العلية القسطنطينية
المحمية وهو الشيخ الفاضل شيخ سليمان افندي فتحير في الجواب
ولم يهتد الى شي من الخطاء والصواب سوى ان قال وهذا
الكلام اعني اذا قوبل العام بالخاص الخ ليس من القواعد العلمية
بل هو من كلام الاكراد وانا وقعت كله بتوفيقه تعالى
بعد مدة مديدة وتدريس لمختصر المنتهى وشرحه لعضد
الملة والدين والحمد لله رب العالمين او لداي للقادي و
لسائر الموحدين اي باقيهم ان لم يكن في صلوة الجماعة سواء
كان في صلوة او في خارجها وبالجملة في العدول عن الافراد
الى الجمع والتشريك فوايد جليلة منها ما بينه على سبيل

الاستيناف بقوله ادرج في اياك نعبد عبادته في تضاعيف
عباداتهم اي في اثنائها واوسطها جمع تضعيف بمعنى الضعف
كالتصاديف جمع تصريف بمعنى الصرف فكان تشديد
العين للمبالغة والتكثير كما هو شان باب التفعيل والجمع
لافادة زيادة المبالغة والمقام يستدعيها اذ كلما كان
المدرج فيه اكثر كان رجاء القبول اكثر فالمعنى في عباداتهم
الموصوفة بغاية الكثرة وفي الاساس ومن المجاز هو في
اضعاف الكتاب وتضاعيفه في اثنائه واوساطه وكان
يونس في اضعاف الحوت وفي الصحاح وقع (بالتشديد) فلان في اضعاف
كتابه يراد به توقيعه في اثناء السطور والحاشية و
خلطه في اياك نستعين حاجته بحاجاتهم لعلها تقبل
اي راجيا قبول عبادته ببركتها اي بركة عباداتهم وارجاع
ضمير بركتها الى الجماعة كما فعله المحشي خسرو غفلة عن الظ
فهذا ناظر الى قوله ادرج كما ان قوله ويجاب اليها اي الى
حاجته بسبب خلطها بحاجاتهم ناظر الى قوله خلط حاجته

ففي الكلام لف ونشر على ترتيب اللف ووجه ذلك الرجاء ان فيهم
من لا يرد عبادته ويجاب الى حاجته كالملائكة والاولياء
والانبياء ففي الحديث رب اشعث اغبر لو حلف على الله لابره
فرد الكل مستبعد نظرا الى كرمه تعالى وكذا قبول البعض ورد
البعض لانه لا يليق بكرمه تعالى قال الفقهاء لو باع عشرة عبيد
بصفقة واحدة وفي بعضهم عيب ليس للمشتري الا قبول
الكل او رد الكل ومنها التنبيه على عظم شان عبادة الله
وانها مما لا يستقل احد بمزاولتها والتعرض لها الا بمعاونة
واستمداد من غيره ومنها الاشعار بعموم هذه الحالة وعدم
اختصاصها به كانه قال اعبدك وما انا بمختص بالعبادة
لك بل هي شان كل احد من عبادك على طريقة قوله تعالى لن
يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون
ومنها دفع اشكال يرد على الحصر المستفاد من اياك نستعين
فانه ما من احد الا يستعين بغيره حتى قال مالك بن دينار
لولا ان هذه الاية امر من الله تعالى لما قرأتها قط لعدم

صدق فيها وروي ان العبد اذا قرء هذه الاية يقول الله
تعالى كذبت لو كنت لا تستعين لم ترفع حوايجك الى
ذليل مثلك ولم تسكن الى مالك وكسبك ووجه الدفع
ان يقال عدل عن الافراد الى الجمع تغليبا للمخلصين في العبادة
والاستعانة على غيرهم وانما يلزم الاشكال اذا فرد اللفظ
او اعتبر غير المخلصين بالاستقلال واذ لا فلا ولك
ان تقول في دفع الاشكال ان المحصور هو الاستعانة
الحقيقية واما الاستعانة بالمخلوقين فهي في الحقيقة
طلب لتسبب المعونة الالهية وليس من حقيقة الاستعانة
في شيء فلا ينتقض به الحصر بل لو حمل هذا على ذلك لم يبعد
بناء على انه لما خص الاستعانة بالخالصين في الاستعانة بالله
تعالى غير مسلم الا ترى ان موسى على نبينا وعليه الصلوة
والسلام استعان بهارون وعيسى على نبينا وعليه
الصلوة والسلام استعان بالحواريين ولهذا اي لاجل
القبول ببركة العبادة والاجابة للحاجة بسبب الخلط

شرعت الجماعة بقوله تعالى واركعوا مع الراكعين على
تقدير ان يراد من الركوع الصلوة تسمية للكل باسم
الجزء فيكون امرا بالصلوة مع المصلين اي بالجماعة و
باحاديثه الفعلية والقولية مثل قوله عليه الصلوة والسلام
صلوة الجماعة تفضل على صلوة الفذ بسبع وعشرين
درجة الى غير ذلك من الاحاديث الواردة في هذا ثم لما
كان حق المعمول والاصل فيه ان يكون متاخرا عن العامل
لا سيما اذا كان مفعولا وفضلة في الكلام وجب ان يكون
لتقديمه نكتة ووجه فبين له وجوها خمسة اربعة
منها شاملة لتقديم المفعول على الفعلين وواحد منها
يختص بتقديمه على فعل واحد وهو نعبد فقال وقدم
المفعول وهو اياك في الموضعين للتعظيم اذ العادة
جارية بتقديم الاشرف فالاشرف ففي تعظيم الاسم بالتقديم
تعظيم للمسمى لكمال الارتباط والعلاقة بينهما ولذا اشتهر انه
ينتقل الذهن من اللفظ الدال الى المدلول وان كل حكم

وود على لفظ فهو على مدلوله ويعلم هذا الوجه مما ذكره
المص في اول السورة من ان تقديم المعمول في بسم الله ادخل
في التعظيم ولهذا لم يتعرض له الكشاف وكذا ما بعده سوى
الوجه الخامس ولذا لم يتعرض في بعض الحواشي لشرح
شيء من هذه الوجوه سوى الخامس وقال قدم في تقديم
المعمول في التسمية ما يغنيك عن البيان صاحب بعض الحواشي ههنا والوجه
الثاني من الوجوه الخمسة ما ذكره المص بقوله والاهتمام
بالجر عطف على التعظيم به اي بالمفعول اذ هو لكونه
عبادة عن الله نصب عين المؤمن فيلتفت اليه
خاطره في جميع الحالات اعلم ان الاهتمام والعناية له
اسباب متنوعة كما يشير اليه كلام الشيخ عبد القاهر
في دلايل الاعجاز حيث قال ينبغي ان يفسر وجه العناية
بشيء ويعرف له معنى وهي مثل كون التقديم اصلا ولا
مقتضى للعدول عنه ومثل قصد التخصيص او التقوى
او التبرك او الاستلذاذ وكون المقدم نصب العين

وفي بعض الحواشي انهم يطلقون الاهتمام على هذا السبب
الاخير تسمية للسبب باسم المسبب فهو بهذا المعنى
اخص منه بالمعنى الاول والاول وهو مطلق الاهتمام
ذاتي والثاني عرضي واليه يشير كلام المحشي خسرو وكلام
المحشي ابن الصدر حيث قال وهذا الاهتمام اي الاهتمام
الثاني فان المنعم الحقيقي الملحوظ بالصفات الكاملة المميزة
تمييزا مصححا للخطاب يهتم به بالذات ويتوجه اليه
بالقصد والاهتمام العرضي بحسب اعتناء المتكلم به
لكونه نصب عين المؤمن والثالث ما اشار اليه المص
بقوله والدلالة بالجر عطف على التعظيم او الاهتمام
على الحصر فان تقديم ما حقه التاخير لكونه معدودا
من طرق القصر على ما تقرر في علم المعاني يفيد الحصر لا
يخفى عليك انه غير الاسلوب فزاد لفظ الدلالة وكذا
استدل عليه بكلام سلطان المفسرين حيث قال
وكذلك قال ابن عباس معناه نعبدك لا نعبد غيرك

اشارة الى ان دلالة ما حقه التاخير على الحصر والتخصيص
ليس على سبيل الجزم والقطع بل هو دال عليه دلالة
ظنية وامارة عليه ولذا قال التفتازاني في شرح قول
التلخيص والتخصيص لازم للتقديم غالبا وقوله غالبا
اشارة الى ان التقديم قد لا يكون للتخصيص بل لمجرد
الاهتمام او التبرك او الاستلذاذ او موافقة كلام
السامع او ضرورة الشعر او رعاية الفاصلة والسجع
وما اشبه ذلك انتهى وذكر ابن الحاجب ان التقديم في
الله احمد وإياك نعبد للاهتمام ولا دليل على كونه للحصر
وصرح ابن الاثير في المثل السائر ان التقديم في إياك
نعبد وإياك نستعين لمراعاة حسن السجع ولم يفصل
كذلك في التعظيم والاهتمام لان الاهتمام لا ينفك عن
التقديم قال صاحب التلخيص ويفيد التقديم في الجميع
وراء التخصيص اى بعده اهتماما بالمقدم والتعظيم لا
ينفك عن الاهتمام وبالجملة ان دلالة تقديم ما حقه

التاخير على التخصيص لما كان مظنة اشتباه كما ذكر غير
الاسلوب وادرج لفظ اشعار ابذلك الاشتباه واشارة
الى انه ليس علة موجبة له وان كان مقتضى الذوق وقول اهل
التفسير دلالة عليه ولو بالدلالة الظنية الحاصلة بمعونة
المقام فاندفع بها اورد على عبارة الكشاف والتقديم لقصد
الاختصاص من انه ليس للاختصاص بل لنحو مراعاة السجع
كما مر عن ابن الاثير وظهر ايضا فائدة العدول عن عبارة
الكشاف وان امكن ان يقال ان ادراج لفظ القصد في عبارة
للاشعار بما عليه البعض من كون الدلالة تابعة للارادة
كما هو المشهور من الشيخ الرئيس والرابع منها ما اشار اليه
المص بقوله وتقديم إياك عطف على الاخير لقربه او على الاول
لاصالته واما عطفه على ما بينهما وان كان جايزا كما في
بعض الحواشي الا انه خلاف الظ والمعنى انه قدم المفعول اى
ذكره مقدما على عامله المقدم عليه رتبة وذلك المفعول
لفظ إياك ليحصل من تقديمه موافقة لمعناه وهو ما قدم

اى متقدم على العبادة والاستعانة بل على ما سواه فى
الوجود وذلك المقدم هو الله تعالى المدلول للفظ اياك
لانه الموجد لجميع الموجودات فجعل لفظه مقدما ليوافق
اللفظ المعنى من حيث التقديم ولو لم يقدم المفعول يرفع
اللفظ لما حصل لما هو مقدم فى الوجود تقديم لفظى وان
كان مقدما فى الوجود وبالجملة قول المص وتقديم مفعوله
باللازم لقوله وقدم المفعول كما فى ضربته للتاديب ومن
القسم الذى فعل لقصد تحصيله فعل لا من القسم الذى فعل
سبب وجوده فعل كما فى قعدت عن الحرب جبنا فهو غاية
مترتبة قصد بتقديم المفعول حصوله وليس علة له الاولى المعنى
والذهن والاخرى هذا القول عن سنن اقرانه واذا علمت
ذلك علمت ان ما يقال من ان علة تقديم المفعول ليست
تقديم ما هو مقدم فى الوجود بل علته انما هو تقدم ما هو
مقدم فى الوجود كما ان علة الضرب ليس التاديب بل ثمره
الحاصل منه وهو التادب نشاء من الغفلة عن ذلك وعما

اشار بذكره قوله والمعنى الخ ومن قوله وبالجملة الى قوله فهو غاية مترتبة عليه

اشتهر من ان العلة ذهنا فى ضربته تاديبا ليس الا التادب
لانه الفعل لفاعل الفعل المعلل لا التاديب بل هو فعل
المضروب وقد شرطوا فى جواز نزع اللام ان يكون فعلا
لفاعل الفعل المعلل وفعل الفاعل فى المثال المذكور هو
التاديب وفيما نحن فيه هو التقديم وان اثبت جميع ذلك
فيمكن ان يقال فى جوابه ان التقديم مصدر المبنى للمفعول
اى كونه مقدما او مصدر قدم بمعنى تقدم كما قاله
التفتازانى فى المقدمة من انها من قدم بمعنى تقدم وحينئذ مسربا
مما اشار اليه بقوله والتنبيه بالجر كما قبله وهو يطلق فى
الاصطلاح على معنيين الاول الحكم البديهى والثانى الحكم
المعلوم من الكلام السابق من النبه بالضم بمعنى الفطنة
والقيام من النوم كذا فى القاموس فهو فى اللغة الايقاظ
وفى تعريفات السيد السند هو اعلام ما فى ضمير المتكلم
للمخاطب والمراد هنا مطلق الاعلام والمعنى قدم المفعول
للاعلام والتنبيه على ان العابد من حيث انه عابد ينبغى

ان يكون نظره والتفاته الى المعبود اولا وبالذات ومنه
اى من المعبود الى العبادة ثانيا وبالعرض ووجه حصول
هذا التنبيه من تقديمه هو ان التقديم يدل على ان المقدم
وهو المعبود المدلول للفظ اياك هو المقصود بالذات وبالجملة
وجه التنبيه هو التقديم كما يدل عليه كلام المصنف لا هيئة
تركيب الفعل مع المفعول به كما قاله البعض الا ان يراد بها الهيئة
المخصوصة الحاصلة من تقديم المفعول ولكن لا من حيث
انها عبادة صدرت منه بل من حيث انها نسبة شريفة
اليه تعالى النسبة في اللغة الوصلة بالقرابة او القرابة في الاب
على ما صرح به القاموس وفي المثل القريب من تقرب لا من تنسب
وفي الاساس ومن المجاز بين الشيئين مناسبة وتناسب
ولا نسبة بينهما وبينهما نسبة فيجوز جعلها ههنا عن مطلق
الوصلة وهي بالضم التعلق والارتباط بين الشيئين في
القاموس والصحاح وكل شيء اتصل بشيء فما بينهما
وصلة فهذا التجوز مجاز مرسل كاستعمال المشفر الذي

هو

هو شفة البعير خاصة في مطلق الشفة فعطف الوصلة
في قوله ووصلة بينه اى بين العارف وبين الحق للتفسير وبالجملة
حقيقة العبادة فعل اختياري مناف للشهوات البدنية
يراد بها التقرب الى الله تعالى وجعلها نفس النسبة والوصلة
مبالغة في تقربها اما على سبيل المجاز المرسل كما مر او على سبيل
الاستعارة بان شبه ما بين العابد والمعبود بما بين الطرفين
من الارتباط كما قاله المحشي الشهير بير بادشاه او على سبيل
التشبيه البليغ كما قالوا في زيد اسد وقوله فان العارف وهو
عند اهل السلوك من اشهده الله ذاته واسمائه وصفاته
وافعاله تعليل لقوله ينبغي ان يكون الخ ولكن الظاهر ذكر العابد
بل ضميره وذكر العارف للاشارة الى ان بمثل هذه العبادة
يصير العابد عارفا انما يحق كيفرا وبرد بمعنى يتحقق ويثبت
وعلى التقديرين هو مجرد لازم ووصوله فاعله وكونه
مجهولا بمعنى يليق كما رواه المحشي خسرو وكذا كونه مزيد
سعد بالخلاف الظاهر اذا استغرق اى استعاب وفاته او نظره

اوجمع الاشياء في الملاحظة الآتية بان لا يلاحظ اشياء
الاولياء حظه جناب القدس وشبه الملاحظة بالتجدد مكتنفة
وابتسامه الاستغراق تخييلا وعلى الوجهين الظاهر ان الفعل
معلوم فاقتصار المحشي خسرو على كونه مجهولا من ضيق الصدر
في ملاحظة جناب القدس اي مراقبته واصل الملاحظة
النظر بمؤخر العين والجناب الجانب والقدس الطهارة و
النزاهة وجانب الطهارة مثل قولك الله سبحانه وتعالى
في المعنى والمؤدى وغاب عما عداه وقوله حتى انه غاية لا استغراق
لا يلاحظ نفسه ولا حالا من احوالها يحتمل ان يراد بالحال
معناه المشهور اعني الامر العارض وهو في الاصل الزمان
المتوسط بين الماضي والمستقبل ثم سمي بها الامر العارض
في ذلك الوقت ثم شاع في مطلق العارض وان يراد بها ما
هو عند اهل الحق وهو معنى يرد على القلب من غير تصنع
ولا اجتلاب ولا اكتساب من طرب او حزن او قبض او بسط
او هيبة ويزول بظهور صفات النفس واذا دام فصار

ملكة

ملكة يسمى مقاما فالاحوال مواهب والمقامات تحصل
ببذل المجهود قوله الا من حيث انها يحتمل ان يكون
الضمير في انها عايدا الى النفس والحال في قوله ولا حالا من
احوالها لكن الثاني باعتبار كون الحال عبارة عن الملاحظة
له تعالى فالملاحظة في قوله ملاحظة مصدر باب المفاعلة
ويكون هذا المستثنى ناظرا الى قوله ولا حالا من احوالها
ويكون قوله ومنتبه على صيغة اسم الفاعل ناظرا الى قوله لا
يلاحظ نفسه اي لا يلاحظ نفسه الا من حيث انها منتبهة
اليه وح يكون في الكلام نشر على ترتيب اللف وان يكون
عايدا الى النفس فقط ويكون قوله ملاحظة على صيغة اسم
الفاعل كالمنتبه وح يكون المراد ان المتعلق طرفان كلاهما ناظرا
الى النفس او يكون الملاحظة بكسر الحاء ناظرا الى النفس والمنتبه
ناظرا الى الاحوال فان الاحوال كالنفس في الانتساب الى الله تعالى
ولعل هذا الاوسط خير الامور وان يكون عايدا الى الملاحظة
التي يدل عليها يلاحظ تضمنا والمعنى انه لا يلاحظ نفسه ولا حالا

او بجمع الانبياء في الملاحظة الآتية بان لا يلاحظ شيئا
الا و يلاحظ به جناب القدس وشبه الملاحظة بالتجدد لكثرته
وانبت له الاستغراق تخييلا وعلى الوجهين الظاهر ان الفعل
معلوم فاقتصار المحشي خسرو على كونه مجهولا ليس ضيق الصدر
في ملاحظته جناب القدس اي مراقبته واصل الملاحظة
النظر بمؤخر العين والجناب الجانب والقدس الطهارة و
النزاهة وجانب الطهارة مثل قولك الله سبحانه وتعالى
في المعنى والمؤدى وغاب عما عداه وقوله حتى كأنه غاية لاستغراق
لا يلاحظ نفسه ولا حالا من احوالها يحتمل ان يراد بالحال
معناه المشهور اعني الامر العارض وهو في الاصل الزمان
المتوسط بين الماضي والمستقبل ثم سمي بها الامر العارض
في ذلك الوقت ثم شاع في مطلق العارض وان يراد بها ما
هو عند اهل الحق وهو معنى يرد على القلب من غير تصنع
ولا اجتلاب ولا اكتساب من طرب او حزن او قبض او بسط
او هيئة ويزول بظهور صفات النفس واذا دام فصار

ملكة

ملكة يسمى مقاما فالاحوال مواهب والمقامات تحصل
ببذل المجهود وقوله الا من حيث انها يحتمل ان يكون
الضمير في انها عائدا الى النفس والحال في قوله ولا حالا من
احوالها لكن الثاني باعتبار كون الحال عبارة عن الملاحظة
له تعالى فالملاحظة في قوله ملاحظة مصدر باب المفاعلة
ويكون هذا المستثنى ناظرا الى قوله ولا حالا من احوالها
ويكون قوله ومثبتة على صيغة اسم الفاعل ناظرا الى قوله لا
يلاحظ نفسه اي لا يلاحظ نفسه الا من حيث انها مثبتة
اليه وح يكون في الكلام نشر على ترتيب اللف وان يكون
عائدا الى النفس فقط ويكون قوله ملاحظة على صيغة اسم
الفاعل كالمثبتة وح يكون المراد ان المتعاطفان كلاهما ناظرا
الى النفس او يكون الملاحظة بكسر الحاء ناظرا الى النفس والمثبتة
ناظرا الى الاحوال فان الاحوال كالنفس في الانتساب الى الله تعالى
ولعل هذا الاوسط خير الامور وان يكون عائدا الى الملاحظة
التي يدل عليها يلاحظ تضمنا والمعنى انه لا يلاحظ نفسه ولا حالا و

أو جميع الأشياء في الملاحظة الآتية بأن لا يلاحظ شيئاً
الأولى لاحظ جناب القدس وشبه الملاحظة بالنجد مكنية
وأثبت له الاستغراق تخييلاً وعلى الوجهين الظرف أن الفعل
معلوم فاقتصار المحشي خسرو على كونه مجهولاً من ضيق الصدر
في ملاحظة جناب القدس أي مراقبته وأصل الملاحظة
النظر بمؤخر العين والجناب الجانب والقدس الطهارة و
النزاهة وجانب الطهارة مثل قولك الله سبحانه وتعالى
في المعنى والمؤدى وغاب عما عداه وقوله حتى أنه غاية لاستغراق
لا يلاحظ نفسه ولا حالاً من أحوالها يحتمل أن يراد بالحال
معناه المشهور أعني الأمر العارض وهو في الأصل الزمان
المتوسط بين الماضي والمستقبل ثم سمي بها الأمر العارض
في ذلك الوقت ثم شاع في مطلق العارض وأن يراد بها ما
هو عند أهل الحق وهو معنى يرد على القلب من غير تصنع
ولا اجتلاب ولا اكتساب من طرب أو حزن أو قبض أو بسط
أو هيئة ويزول بظهور صفات النفس وإذا دام فصار

ملكة

ملكة يسمى مقاماً فالأحوال مواهب والمقامات تحصل
ببذل المجهود قوله إلا من حيث أنها يحتمل أن يكون
الضمير في أنها عائداً إلى النفس والحال في قوله ولا حالاً من
أحوالها لكن الثاني باعتبار كون الحال عبارة عن الملاحظة
له تعالى فالملاحظة في قوله ملاحظة مصدر باب المفاعلة
ويكون هذا المستثنى ناظراً إلى قوله ولا حالاً من أحوالها
ويكون قوله ومنتسبة على صيغة اسم الفاعل ناظراً إلى قوله لا
يلاحظ نفسه أي لا يلاحظ نفسه إلا من حيث أنها منتسبة
إليه وح يكون في الكلام نشر على ترتيب اللف وأن يكون
عائداً إلى النفس فقط ويكون قوله ملاحظة على صيغة اسم
الفاعل كالمنتسبة وح يكون المراد أن النعتين كلاهما ناظران
إلى النفس أو يكون الملاحظة بكسر الحاء ناظراً إلى النفس والمنتسبة
ناظراً إلى الأحوال فإن الأحوال كالنفس في الانتساب إلى الله تعالى
ولعل هذا الأوسط خير الأمور وأن يكون عائداً إلى الملاحظة
التي يدل عليها يلاحظ تضمناً والمعنى أنه لا يلاحظ نفسه ولا حالاً

او بجميع الاشياء في الملاحظة الآتية بان لا يلاحظ شيئا
الا ويلاحظه جنابا القدس وشبه الملاحظة بالنجد مكنية
واثبت له الاستغراق تخييلا وعلى الوجهين الظاهر ان الفعل
معلوم فاقتصار المحشي خسرو على كونه مجهولا من ضيق الصدر
في يلاحظه جنابا القدس اي سواقيه واصل الملاحظة
النظر بموخر العين والجناب الجانب والقدس الطهارة و
النزاهة وجانب الطهارة مثل قولك الله سبحانه وتعالى
في المعنى والمؤدى وغاب عما عداه وقوله حتى انه غاية لاستغراق
لا يلاحظ نفسه ولا حالا من احوالها يحتمل ان يراد بالحال
معناه المشهور اعني الامر العارض وهو في الاصل الزمان
المتوسط بين الماضي والمستقبل ثم سمي بها الامر العارض
في ذلك الوقت ثم شاع في مطلق العارض وان يراد بها ما
هو عند اهل الحق وهو معنى يرد على القلب من غير تصنع
ولا اجتلاب ولا اكتساب من طرب او حزن او قبض او بسط
او هيئة ويزول بظهور صفات النفس واذا دام فصار
ملكة

ملكة يسمى مقاما فالاحوال مواهب والمقامات تحصل
ببذل المجهود وقوله الا من حيث انها يحتمل ان يكون
الضمير في انها عايدا الى النفس والحال في قوله ولا حالا من
احوالها لكن الثاني باعتبار كون الحال عبارة عن الملاحظة
له تعالى فالملاحظة في قوله ملاحظة مصدر باب المفاعلة
ويكون هذا المستثنى ناظرا الى قوله ولا حالا من احوالها
ويكون قوله ومنتبه على صيغة اسم الفاعل ناظرا الى قوله لا
يلاحظ نفسه اي لا يلاحظ نفسه الا من حيث انها منتبهة
اليه وح يكون في الكلام نشر على ترتيب اللف وان يكون
عايدا الى النفس فقط ويكون قوله ملاحظة على صيغة اسم
الفاعل كالمنتبه وح يكون المراد ان المتعاطفان كلاهما ناظران
الى النفس ويكون الملاحظة بكسر الحاء ناظرا الى النفس والمنتبه
ناظرا الى الاحوال فان الاحوال كالنفس في الانتساب الى الله تعالى
ولعل هذا الاوسط خير الامور وان يكون عايدا الى الملاحظة
التي يدل عليها يلاحظ تضمنا والمعنى انه لا يلاحظ نفسه ولا حالا

من احوالها الا من حيث انها اى ملاحظة نفسه وحال
من احوالها ملاحظة على صيغة المصدر دل اى لجانب القدس
وقوله ولذلك اى لاجل ان العابد ينبغى ان يكون الخ فضر
على بناء المجهول والقائم مقام الفاعل قوله ما حكاه الله فى كتابه
الكريم عن حبيبه صلى الله تعالى عليه وسلم قوله حين ظرف
لقوله حكى فالضمير المستتر فى قال عائد الى الله تعالى لا الى الحبيب فهنا
القول والحكاية متحدان بالذات متغايران على المحكى عنى قوله
الرسول خطابا للصديق وهو لا تحزن ان الله معنا وقوله
على ما حكاه متعلق بفضل عن كليمه قوله موسى عطف بيان
الكليم وكذا الضمير فى قوله حيث قال عائد الى الله اى قال الله
حاكيا لقول موسى رد القومه لما خافوا من فرعون فقالوا
انا لمدركون كلا اى لا تدعوا ان معى ربى سيهدين وقد
علمت وجه التفضيل من تقديم ملاحظة ذاته تعالى على
نفسه فى كلام الحبيب بخلافه فى كلام الكليم وكرر الضمير
اى اتى بكلمة اياك كرة ثانية ولم يقل اياك نعبد ونستعين

بعطف

بعطف نستعين على نعبد كما هو الظاهر لفائدة جليلة اشار
اليها المص بقوله للتنصيص على انه تعالى هو المستعان به
لا غير فان التكرير يدل على ما ذكر من كونه تعالى هو المستعان
كدلالة الاصل على قصر العبادة فيه دلالة بنص وهو فى
اللغة الارتفاع والظهور ومنه منصة العروس لما
يرتفع عليه فى القاموس نص الشىء اى ظهره وفى اصطلاح
الاصوليين اللفظ الظاهر المعنى اذا سيق لذلك المعنى
كقوله تعالى فى جواب المشركين انما البيع مثل الربى واحل
الله البيع وحرم الربى فانه ظاهر فى الحل نص فى التفرقة
بين البيع والربا ولو لم يكرر ولم يكن التنصيص المذكور
لانه ح يكون المذكور مفعولا لنعبد لاستحقاقه اياه
بالتقدم ولئلا يلزم التنازع كما علم فى موضعه ويكون مفعول
الاستعانة محذوفا مقدرا اما مقدما على الفعل او مؤخرا
عنه فعلى الثانى لا يوجد التقديم المفيد للحصر وعلى الاول
وان كان يفيد الحصر فى الواقع الا انه بحسب الظاهر وبادى الرأى

يحتمل ان يكون الحصر باعتبار الجمع بينهما فيصح وجود
كل منهما في غيره تعالى وبالتكرير يندفع الاحتمال المنافي
للتنصيص وكان هذا هو الذي عناه المحشي عصام الدين
من قوله ولو لم يكرر لاحتمل الحذف موخرا وتخصيص
المجموع دون كل واحد هذا ولا يخفى ان المعتمد في عدم
التنصيص على تقدير عدم التكرير احتمال تقدير المفعول
موخرا لا تخصيص المجموع كما يشير اليه تاخير المحشي عصام
الدين واما كون الحصر باعتبار الجمع بين العبادة والا
ستعانة فبعيد اذ لا يمكن التشريك في المفعول نظرا
الى الواقع ونفس الامر فاقتصار المحشيين المتصدد عليه
حيث قال اذ لو لم يكرر لاحتمل ان يتعلق الحصر المستفاد
من تقديم اياك بالمجموع لا بكل واحد فبالتكرار صار كل
من العبادة والاستعانة منصوصا عليه من ضيق الصدد
ولما كان تقديم العبادة على الاستعانة ايضا خلاف
مقتضى الظاهر لان العبادة لا تتيسر بدون الاعانة فلا بد

لتقديمها عليها من نكتة وفائدة ذكر المفسرون له فوايد الحصر
اوردها وجوها فقال يشير الى اولها وقدمت العبادة
على الاستعانة ليتوافق رؤوس الآي كما هو احد وجوه
تقديم الرحمن على الرحيم وقد مر ان المراد برؤوس الآي اواخر
ايات الفاتحة بناء على ان اخر كل شيء راسه من ذلك الطرف
لكن لا من حيث انه اخره بل من حيث انه اول من ذلك
الطرف ويؤيد هذا المراد قولهم بعث رسول الله صلى الله
تعالى وسلم على راس اربعين سنة من عمره اذ لو كان المراد
من الراس في هذا القول اول السنة لزم ان يكون عمره
عليه الصلوة والسلام وقت البعثة تسعا وثلثين ولم
يقل به احد وان المراد بتوافق اواخر الايات ان تكون تلك
الاواخر متناسبة في الهيئة المخصوصة وهي ههنا كون
ما قبل الحرف الاخير ياء ساكنة مكسورا ما قبلها فليس المراد
بالرؤوس والاواخر الحروف الاخيرة حقيقة فانها غير
متوافقة هنا بل مختلفة كالميم في الاية الاولى والثالثة والنون

فيما عداهما وقد مر عن المحشي عصام الدين ان المراد برؤس الآى
اوايلها مع توجيهه وهو قوله بان يكون راس كل اية بعد كلمة
مناسبة لما كان بعدها راس اية اخرى ومع ما عليه وهو انه لا
يصدق قوله بان يكون راس كل اية لعدم وجود ذلك في الآية
الاولى الا ان يقال لانه مبنى على القول بعدم كون البسملة من
الفاتحة ولقائل ان يقول اذا وقع تفسير الرؤس بكل واحد من
الاوايل والاواخر فلا يبعد ان يراد بها كليهما بان يراد برؤس
الاى اطرافها وهي شاملة لهما فيكون وجه ايثار لفظ الرؤس
الاشارة الى هذا تكثير الفائدة ثم الاى جمع اية واصلها اوية
بالتحريك قلبت الواو ياء لتحركها وانفتاح ما قبلها وفي الصحاح
معنى الاية من كتاب الله اى جماعة حروف يقال خرج القوم
باتيهم اى بجماعتهم والثاني من تلك الوجوه تعليم العباد و
ارشادهم الى ان تقديم الوسيلة على طلب الحاجة انجح لحصول
المطلوب واسرع لوقوع الاجابة فيكون هذا الوجه كتقديم الحمد
والثناء على طلب الهداية وجها لتسمية السورة بتعليم المسئلة

والى هذا الوجه اشار المص بقوله ويعلم بالنصب على بناء
المجهول عطفا على قوله ليتوافق وتوجيه كونه وجها ثانيا من
الوجوه الثلثة في نسخة وليعلم خلافا لما يوهم كلام المحشي شهاب الدين حيث
قال ويعلم مرفوع ويجوز نصبه ايضا فالمعنى ويعلم العباد منه
اى من هذا التقديم ان تقديم الوسيلة اى تقديم السائل على
سؤاله شيئا يرضاه المسئول كهدية او تعظيم او ثناء وهي ههنا
العبادة على طلب الحاجة وهي ههنا العون والاعانة ادعى
اى اكثر اقتضاء وافضاء الى الاجابة هو افعل تفضيل من دعاء
الى كذا اذا حثه على قصده وساقه ولذلك قدم مطلق العبادة
على الدعاء وسن الدعاء عقيب الصلوة وعدل عن عبادة
الكشاف ليستوجبوا الاجابة لايهامه بالوجوب على الله كما
هو مذهبه وان فسره قدس سره باستحقاق الاجابة و لا
يخفى عليك ان هذا الوجه انما يظهر على تقدير تعميم الاستعانة
اما على تقدير تخصيصها باداء العبادة كما هو مختار الكشاف
يكون الاستعانة وسيلة الى العبادة لا عكسه فتقديم العبادة

ح لكونها مقصودة بالذات بل على تقدير تعميم الاستعانة ايضا
يكون تقديم العبادة بالنسبة الى بعض افراد الاعانة وهو
الاعانة على غير العبادة لكونها وسيلة وبالنسبة الى بعض اخر
وهو الاعانة على اداء العبادة لكونها مقصودة كما صرح به قدس
سره في حاشية الكشاف ولذلك قال المحشي خسرو وهذا الوجه
على تقدير تعميم الاستعانة ودرج عليه المص توافق دون الاول
بالتقديم تعريضا على صاحب الكشاف في اقتصاده عليه ثم لا
يخفى عليك انه اعترض المحشي ابن الصدر على قول السيد بكون
الاستعانة وسيلة الى العبادة على تقدير نحو تخصيص
الاستعانة باداء العبادة فقال وسيلة الشيء ما يتوقف
عليه الشيء فالاستعانة ليست وسيلة العبادة على شيء من
التقادير لان معنى الاستعانة طلب المعونة والعبادة انما
يتوقف على نفس المعونة لا على طلبها فنفس المعونة وان كانت
وسيلة للعبادة ومتقدمة عليها لكن طلبها متاخر عنها
ومتوقف عليها لانها مصححة للمناسبة المصححة للطلب فالعبادة

وسيلة لطلب المعونة ونفس المعونة وسيلة لها انتهى ويمكن
الجواب بان العبادة لما كانت متوقفة على نفس المعونة وكان
طلب المعونة متقدما على المعونة حكم قدس سره بكون
الاستعانة التي هي طلب المعونة وسيلة الى العبادة على
التقدير المذكور على ان ما ذكره من تعريف الوسيلة محل
نظر فانها على ما ذكره قدس سره في تعريفات العلوم والجوهري
في الصحاح ما يتقرب به الى الغير لا ما يتوقف عليه الشيء وبينهما
فرق يصدق احدهما على ما لا يصدق عليه الاخر مثلا يصدق
على ذات الواجب انه يتوقف عليه الشيء ولا يصدق عليه انه
يتقرب به الى الغير فتامل قوله واقول يحتمل ان يكون وجها
اخر لتقديم العبادة كما صرح به في بعض الحواشي بل قال المحشي
ابن الصدر ان الظاهر انه وجه ثالث لتقديم العبادة على
الاستعانة لكنه غير صريح فان الوهم الاتي انما ينشا من
تقديم العبادة فيرجع المعنى الى انه قدمت العبادة لانه اوهم
تقديمها تبجحا فتعقب بالاستعانة وهذا كلام غير منتظم

ولذا اقتصر المحشي خسرو على الوجهين ولم يعد هذا من
وجوه التقديم المذكور فالظاهر ان يجعل وجها لتعقيب العبادة
بالاستعانة ويؤيده ان الامام الرازي اورده في جواب قوله
ولقائل ان يقول الاستعانة انما تحسن قبل الشروع في
العمل وههنا ذكر اياك نعبد ثم ذكر اياك نستعين فما الحكمة
فيه وح ينتظم هذا الجواب معه حق الانتظام فالصواب
ان مراد المص التعريض على من تصدى لبيان وجه تقديم
العبادة على الاستعانة كصاحب الكشاف بانه انما
يحتاج الى ذلك لو كان كل منهما مذكورا قصدا وبالذات وليس
كذلك اما لان الذي ستتبعه اجراء الصفات على الله تعالى
هو حصر العبادة لله كما قال المحشي ابن الصدر واما لان
العبادة هي التي وقعت بيانا للحمد على ما صرح به صاحب الكشاف
حيث قال في مبحث الحمد كانه قيل كيف تحمد ونه فقيل اياك
نعبد قال صاحب كشف الكشاف لما سئل عن كيفية الحمد اجيب
بان حال حمدنا ان لا نشارك فيه غيرك فكان حق الجواب

اياك نحمد لكن عدل عنه تنبيها على ان الحمد اصل العبادة وراسها
فان العبادة حقيقتها شكر المنعم الحقيقي واظهار طاعته
بقدر الامكان انتهى ثم لما صادفت العبادة المنسوبة الى
نفس المتكلم موهمة للتبجح والاعتداد اقتضى الحال تعقيبها
بالاستعانة لدفع ذلك الوهم فظهر وجه صحة الترتيب
واصابته المحز على ما هو شان الكلام المعجز واعترض على المص
بان هذه النكتة مذكورة في التفسير الكبير كما سمعته انفا
فكيف يصح منه دعوى التفرد والاختصاص الذي يشعر
لفظا اقول واجيب بانه لكونه تصرفا منه صدره بقوله اقول
ونسبه الى نفسه وبانه من التوارد وتوافق الاذهان وبانه اشارة
الى انه المختار عنده سواء كان اقول مجازا عن اختار كما قاله
السلكوتي او لا قوله لما نسب المتكلم الخ مقول اقول العبادة
الى نفسه بقوله اياك نعبد اوهم ذلك الانتساب تبجحا هو تفعل
من البجح بباء وموحدة فجيم فحاء مهملة بمعنى السرور وعلى ما
في الصحاح وكان المراد هنا الافتخار والاعتداد منه اي من

المتكلم بما يصدر عنه من العبادة فعقبه بقوله واياك
نستعين لبدل التعقيب والمعقب على ان العبادة ايضا
اى كسائر الاعمال مما لا يتم ولا يستتب استفعال
من التب بالتاء المثناة الفوقية وتشديد الباء فهو مضاعف
كاستعد من العدد في الصحاح استتب الامر تهيأ واستقام
الا بمعونة منه تعالى وتوفيق وقيل في وجه التقديم او
التعقيب الواو في قوله واياك نستعين للحال فيكون
مدخولها لكون الحال كالخبر والنعت لذى الحال وهو هنا
فاعل نعبد متاخرا عنه وهو لكونه معمولا متاخر عن
عامله فيكون الاستعانة متاخرة عن العبادة بمرتبتين
وقيدا وحق القيد والمتاخر التاخير ولكن اعترض على
هذا القائل ان المضارع المثبت الواقع حالا لكونه مشابها
لاسم الفاعل الغنى في الربط عن الواو غنى عنها فكونه بالواو
ضعيف بل قال صاحب التلخيص فان كانت الجملة الواقعة حالا
فعلية والفعل مضارع مثبت امتنع دخولها عليها ويجب

الاكتفاء بالضمير نحو لا تمنن تستكثر فان الضمير هو
الاصل في ربط الخبر والنعت والحال المفردة والمضارع
المذكور في حكم المفرد وجعله اسمية بتقدير المبتدا اى و
نحن اياك نستعين كما هو احد الوجوه الثلثة في قمت واصك
وجهه خلاف الظاهر من غير ضرورة وعدول عما هو الاصل
اعنى كون الواو للعطف على انه قيل انه شاذ فلا يقاس عليه
وقيل الواو فيه للعطف لا للحال فلا مجال للقياس عليه واصك
بمعنى صككت عدل الى المضارع حكاية للحال الماضية و
ابراز التلك الصورة العجيبة وايضا القول بالحالية مستلزم
لتقييد تخصيص العبادة واللائق اطلاقه وايضا على
تقدير كون هذا القول وجها للتقديم لقائل ان يقول لم
لم ينعكس الامر ولهذه المذكورات مرض المص واجيب عن
الاعتراض المذكور بانه ليس من قبيل قمت واصك وجهه
حتى يرد عليه ما ذكر من نحو القول بالشذوذ فان ضعف
الواو فيما اذا كان المضارع صدر الجملة واما اذا تقدم عليه

شيء من متعلقاته كما فيما نحن فيه حيث تقدم على نستعين
بعض متعلقاته وهو اياك فيجوز اقترانها بالواو بمشابهته
للاسمية صورة وقد اشار اليه ابن مالك في تسهيله والمعنى
نعبدك حال كوننا مستعينين بك في المهمات او في اداء العبادة
او في اتمامها حتى لا يمنعني مانع ولا يعارضني صارف فان
قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن وقال المحشي
عصام الدين في وجه التقديم ونحن نقول قدم العبادة
لانه اشد مناسبة بذكر الجزاء المفهوم من يوم الدين واخر
طلب المعونة لانه اكثر اتصالا بطلب الهداية ولان العبادة
ما طلبها الرب من العبد والمعونة مطلوب العبد ومطلوبه
تعالى مقدم وفي المعالم قيل هذا الناشي من تقديم العبادة
يلزم ممن يجعل الاستطاعة والتوفيق قبل الفعل وهم المعتزلة
ونحن بحمد الله تعالى نجعل التوفيق والاستطاعة مع الفعل
فلا فرق بين التقديم والتأخير وقيل الاستطاعة نوع
تعبد فكانه ذكر جملة اولا ثم ذكر ما هو من فضايلها وانا

اقول الاولى من كثير من هذه الوجوه ان العبادة هي الوافية
بيانا للحمد كما مر والله اعلم بفانصال البيان بالمبين وقرئ بكسر النون
فيهما اي في نعبد ونستعين عدل عن عبارة الكشاف وقرئ
ابن حبيش وهو على ما ذكره القاموس عبد الصمد بن ابي
الحبيش مقري العراق نستعين بكسر النون تكثيرا للفائدة مع
اختصاره عليه لانه الموافق لما تقرر في علم الصرف من ان شرط
كسر حرف المضارعة كلها في بعض اللغة او ما عدا الياء في لغة
بني تميم كما يأتي ان يكون ماضيه مكسور العين او مكسور
الهمزة لتدل جزاءة كسرة حرف المضارعة على كسرة عين الماضي او همزته
دون نعبد لعدم الشرطين فيه بل عدم ما شرطه بنو تميم من
عدم انضمام ما بعد حرف المضارعة كما يدل عليه قوله الاتي
اذا لم ينضم ما بعدها اذ ما بعد حرف المضارعة فيه الباء
المضمومة لان الحرف الساكن لا يعد حاجزا بل في بعض الحواشي
لم ار احدا اجراها في نعبد الا ان ابن المبارك نسب هذه القراءة
الى يحيى بن وثاب وصاحب القاموس نسبها فيه الى زيد بن علي

في اللفظ ففيه تعريض
على في اقتصاره على نستعين
ولكن لم نقره انه يقول ان
اقتصاره

وقد نسبت هذه القراءة الى جماعة منهم الاعمش وقد شهد بها المص
ومن حفظ حجة على من لم يحفظ فيكون هذه القراءة في
نفس الامر مناقضا لما ذكر وسطر في علم الصرف من اشتراط
الشرايط المذكورة لكسر حرف المضارعة لفقدانها فيه
نظيره ما ذكره عصام الملة والدين في قوله ما ودعك ربك
حيث قال وقرئ بالتخفيف بمعنى تركك ثم قال وهذا ينافض
ما سطر في علم التصريف وامانوا ماضي يدع ويذر النهي
الان تحمل هذه القراءة على الشذوذ وهي اي قراءة الكسر التي
تدل عليها قرئ تضمنا او هذه اللغة اعني كسر النون لغة بني
تميم واسد وربيعة وهذيل وهي مطردة عندهم بما ذكر من
الشروط ويشترط ان لا يكون حرف المضارعة الياء المثناة
التحتية لثقل الكسرة على الياء كما اشار اليه المص بسوى الياء في
قوله فانهم يكسرون حرف المضارعة سوى الياء لكن هذا
الشرط العدمي والاستثناء فيما اذا لم يكن بعد الياء ياء
اخرى اما اذا كان بعدها ياء اخرى فح يكسر اهل هذه اللغة

الياء ايضا اي كسر حرف المضارعة لتقوى احدى اليائين
بالاخرى نحو ييئس بكسر الياء مضارع يئس وكسر الياء في
بعض الصور كهذه الصورة لا يقتضي عدم صحة الاستثناء
الذي ذكره المص بقوله سوى الياء بل يقتضي استثناء اخر
بان يقول بعد قوله سوى الياء الا اذا تقوى الياء بياء اخرى
لكنه تركه اما للندرته او لشهرته واذا في قوله اذا لم ينضم
ما بعدها ظرف لقوله يكسرون فالمعنى انهم يكسرون حرف
المضارعة اذا كان ما بعدها ساكنا او متحركا بغير الضم اما لو كان
بالضم فلا يكسرونها لئلا يلزم الخروج من الكسرة الى الضم
وبهذا علل الصرفيون ضم همزة الوصل اذا كان عين المضارع
مضموما مثل انصر مع كون الاصل فيها الكسر فيعلم من هذا
انه ليس المراد بما بعد حرف المضارعة الحرف المتصل بها اعني
فاء الفعل كما هو المتبادر لان فاء الفعل في المضارع لا يكون
الا ساكنا واما نحو يقوم ويخاف ويبيع فهو ايضا ساكن الفاء
في الاصل نقلت حركة العين اليها للاعلال كما صرح به ابن الصدر

وكان ارادانه كذلك في التلاوة او في الاكثر والا فالفاء في
يفرح مفتوح بل المراد به عين الفعل وتوسط الحرف الساكن
لا يقدح في ذلك لما مر انفا انه لا يعد حاجزا قوله اهدنا الصراط
المستقيم بيان للمعونة المطلوبة الخ اكثر ارباب الحواشي
على ان الترديد المستفاد من قوله الاتي وافراد الخ مبني على الترديد
في متعلق الاستعانة بمعنى انه لا يخلو اما ان يجعل الاستعانة
متعلقة بجميع المهمات دينية كانت او دنيوية او تجعل
متعلقة بالدينية التي هي العبادة خاصة فعلى الثاني يكون
طلب الهداية بيانا للمعونة المطلوبة على طريق الجواب
لسوال مقدر نشاء مما قبله كما اشار اليه المص بقوله كانه
قال اي البادي كيف اعينكم فقالوا اهدنا فالبيان ليس
بيانا بيانيا من قبيل قوله تعالى فوسوس اليه الشيطان
قال يا ادم هل ادلكم على شجرة الخلد حتى يكون الفصل لكمال
الاتصال كما هو شان البيان البياني على ما تقرر في علم المعاني
لان تقدير السوال يا باه بل هو بيان لغوي واستينا ف

بياني

بياني مقتض لكون الفصل لشبه كمال الاتصال كما تقرر
في موضعه ايضا لكن المحشي عصام الدين قال والاظهر انه
اي الفصل لكمال الانقطاع لانشائية اهدنا وخبرية
نستعين وليس لك ان تجعل نستعين انشاء لطلب
الاستعانة بمعنى اعنا لانه ح لا يصح عطفه على الاخبار عن
العبادة وبالجملة المقصد بالذات من قوله بيان الخ هو بيان
تناسب الجملتين وارتباطها الا ترك العاطف كما قيل لاختلافهما
خبرا او انشاء وعلى الاول يكون افراد لما هو المقصد الاعظم
من تلك المهمات فكانه سئل جميع المهمات اولا ثم سئل
بعضها ثانيا لكونه المقصد الاعظم على طريق تنزيله منزلة
بدل البعض من الكل في الجملة كما في قوله تعالى امدكم بما
تعلمون امدكم بانعام وبنين وجنات وعيون بناء
على انه لا ينافيه اختلاف الجملتين خبرا وانشاء كما صرح به
المحشي شيخنا بالدين لا على طريق انه من ذكر الخاص بعد العام
كما في قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى لان

الطريق المسلوكة فيه العطف كما صرح به المحشي عصام
الدين ومقتضى البدل كون الفصل لكمال الاتصال واما
المحشي خسرو فعلى انه مبني على جعل اهدنا مربوطا بنستعين
او غير مربوط به حيث قال في شرح قول المص بيان للمعونة
المطلوبة ان جعل اياك نستعين سواء عمم متعلق الاستعانة
او خصص فيكون ترك الواو لكمال الاتصال وفي قوله
او افراد لما هو المقصد الاعظم اي ابتداء دعاء وسؤال ان لم
يجعل مربوطا به فيكون ترك الواو لكمال الانقطاع بين
الجملتين خبرا وانشاء ويوافقه كلام المحشي ابن الصدر حيث
قال في شرح قول المص بيان للمعونة المطلوبة يريد به
بيان وجه فصل قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم عما سبق
بوجهين الاول مرتبط بقوله نستعين لانه بيان للمعونة
اي جملة انشائية سيقت جوابا للسؤال اقتضته الجملة الاولى
كما اشار اليه بقوله فكانه قال كيف اعينكم فقالوا اهدنا الصراط
المستقيم بان نجعل جميع مهماتنا عبادة وغيرها وافقه

على نهج الصواب والوجه الثاني انه ليس بمرتبط بما قبله لان
ما قبله اخبار وهذا انشاء واليه اشار بقوله او افراد الخ
وهو عطف على قوله بيان واشارة الى وجه اخر لترك العطف
وهو كمال الانقطاع لاختلافهما خبرا وانشاء فيما ليس له محل
من الاعراب انتهى وقد ذكر في تقرير كلامه وجه لطيف
وهو انه قد سبق ان طلب المعونة اما في المهمات كلها او في
العبادات وسيجيء ان المراد بالصراط المستقيم طريق الحق
وخلاف الباطل او ملة الاسلام فحصل احتمالات اربع فعلى
تقدير عموم الاستعانة والصراط وخصوصهما يكون قوله
اهدنا بيانا للمعونة كانه قال كيف اعينكم في المهمات او في
العبادات فقالوا اهدنا طريق الحق في كل شيء او ملة الاسلام
وعلى تقدير عموم الاستعانة وخصوص الصراط المستقيم
يكون قوله اهدنا افراد المقصود الاعظم من جميع المهمات
فان ملة الاسلام بها ينتظم سعادة الدارين واما على تقدير
خصوص الاستعانة وعموم الصراط فلا ترتبط قوله اهدنا

بما قبله فلذا تركه انتهى وهذا التوجيه والنقد برايضا مشعر
بكون الترديد مبنيا على الترديد فى متعلق الاستعانة كما هو
راى الاكثرين واقول يرجح هذا الراى ان تناسب الجمل
الاربع وتلاصقها المعبر عنها بالاخذ بالحجزة انما يتم على تقدير
جعل هدنا مربوطا بنستعين لا على تقدير جعله ابتداء
سوال كما قال المحشى خسرو ومن يتبعه والهداية عرفها السيد
الشريف فى تعريفاته بالدلالة الى ما يوصل الى المطلوب وصاحب الكشاف
بالدلالة الموصلة ويقابلهما الاضلال وبعضهم بوجدان
ما يوصل الى المطلوب والمسعود الرومى بسلوك طريق يوصل
الى المطلوب ويرد عليه ان الهداية كما ياتى متعدية والسلوك
لازم ويمكن الجواب بانه تعريف للهداية اللازمة اعنى الاهتداء
كما يشعر بجيئه كلام الجوهرى ويقابلهما الضلالة والراغب
الاصفهانى بالارشاد الى الخيرات قولا وعملا وعليه بناء اخذ
المص اللطف فى التعريف وحكمه باستعماله فى الخير فى قوله
دلالة بلطف الخ بل قال المحشى ابن الشيخ ان ما ذكره المص عين

تعريف

تعريف الراغب حيث قال نقل عن الراغب انه قال الهداية
دلالة بلطف اى مع لطف وهو فى الافعال الاحسان والرفق
وفى الاجسام الصغر ومقابل الكثافة من غير تفرقة بين
ما جاء منه على الباب الاول وبين ما جاء منه على الباب
السادس ولكن كلام القاموس يشعر بالفرق حيث قال
لطف كنصر لطفا بالضم رفق ودنا وانزا ووصل اليك عراك
برفق وككرم لطفا ولطافة صغر ودق واصطلاحا اما
عندنا فخلق القدرة على الطاعة واما عندنا البهاء من غيران
يلجئه اليها على ما صرح به المحشى شهاب الدين مع نسبته الى
سيد المحققين والمحشى ابن صدر الدين وكلام القاموس
اللطف من الله تعالى التوفيق يمكن حمله على بيان معناه اللغوى
ويكون التوفيق ايضا بمعناه اللغوى مثل تسهيل سبيل
الخير وعلى بيان معناه الاصطلاحى اعنى خلق القدرة على
الطاعة فان التوفيق عند الاشعرى واكثر الائمة من
اصحابه خلق القدرة على الطاعة على ما صرح به المحقق الدوانى

[illegible]

فى العقايد العضدية لوجوب تطبيق المعرف بالكسر على المعرف
وبالجملة المعنى المصطلح للطف جائز الارادة ههنا ايضا
والمعنى تطلب منك الارشاد الى الخيرات مع رفق وتسهيل
سبيل او مع خلق القدرة فينا عليها بل كلام المحشى ابن الصدر
صريح فى حمله عليه حيث قال وبالجملة يندرج فى الهداية
بواسطة اخذ اللطف فى مفهومها اعطاء القدرة الممكنة و
الميسرة فيصح كونها بيانا للمعونة المفسرة بالمعنى الاصولى وهو
ما يتمكن به العبد على اداء ما امر به وقال المحشى خسرو وجه
تقييد الدلالة باللطف انها لغة الارشاد وهو عين اللطف
وقال ابن عطية الهداية فى اللغة الارشاد لكنها تتصرف
بوجوه يعبر عنها المفسرون بغير لفظ الارشاد وكلها اذا تؤمل
رجعت اليه ثم ان المص لم يقيد الدلالة بالموصلة كما فعله فى الكشاف
ولا بما يوصل الى المطلوب كما فعله قدس سره اشارة الى انها موضوعة
للقدر المشترك بينهما لانها مستعملة فيهما اما الاول
فكقوله تعالى انك لا تهدى من احببت ولكن الله يهدى من

يشاء الى صراط مستقيم واما الثانى فكقوله واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى فالقول بكونها موضوعة لكل
واحد منهما او لاحدهما بموجب الاشتراك او الحقيقة والمجاز
والدلالة وكل واحد منهما خلاف الاصل ومنهم من قال اراد الدلالة
الموصلة الى البغية على ما فعله فى تفسير قوله تعالى هدى للمتقين
فى سورة البقرة فكانه لم يذكره اكتفاء عنه بقوله بلطف فان
اللطف انما هو فى الايصال الى البغية لا مجرد اراءة الطريق ثم
الاشعرى واكثر الائمة من اصحابه حملوا الهداية على خلق
الاهتداء وهو الايمان والمعتزلة اولوها وكذا التوفيق
بالدعوة الى الايمان وايضاح سبيل المرشد وتيسير مقاصدها
والزجر عن طريق الغواية كما صرح به فى المواقف وشرحه فلعل
التعريفات المذكورة للهداية اللغوية والا فهى بالمعنى الذى
اولوها به اشبه ولذلك اى لكون اللطف ماخوذا فى معنى
الهداية ومفهومها تستعمل الهداية فى الخير اى فيما هو خير نافع
فى الجملة لانه المناسب للطف واراد انه تستعمل فيه خاصة او انما

بقرينة الاعتذار الاتى فلا يقال هداه للفساد والى الشر كما
يقال دله عليه فبينهما عموم وخصوص مطلق ولذلك احتج
الى الجواب عما اورد عليه من ان الهداية قد استعملت فيما
يكون المدلول عليه شرا المدلول فى فاهدوهم الى صراط الجحيم
ويهديهم الى عذاب السعير بقوله تعالى فاهدوهم الى صراط
الجحيم ونحوه وارد على التهكم لا على حقيقته كما فى قوله تعالى
فبشرهم بعذاب اليم فى القاموس التهكم الاستهزاء والغضب
الشديد وحاصل الجواب ان ما ذكر انما يرد نقضا على كلية
الاستعمال المذكور لو كان استعماله على الاصل اما اذا كان
على التهكم فلا لان اعتبار المطلق انما هو فى معناها الحقيقى و
هنا مجاز على سبيل الاستعارة التمثيلية او الاستعارة
التبعية بان شبه مطلق التعريف واداءة طريق النار بالهداية
فذكرت الهداية واريد منها التعريف ثم اشتق منها فاهدوهم
وقال الاصم وابن كيسان ليس هنا من الهداية بمعنى الدلالة
بل من الهداية بمعنى التقديم قال الواحدى هنا وهم لانه يقال

وقوله

هذا

هدا اذا تقدم ولا يقال هداه بمعنى قدمه ولمن نصره ان يقول
ان مراده من التقديم التقدم كما ذكره التفتازانى فى مقدمة
الكتاب من انه من قدم بمعنى تقدم وكما يجى فى كلام المص
فارتقبه وقال المحشى عصام الدين ويمكن ان يكون على
حقيقته لانهم لما قطعوا بانه لا منزل لهم سوى الجحيم ولا بد لهم
منها فخيرهم ان يعرفوا طريقها ليسهل لهم الوصول اليها ويتخلصوا
من تعب الطريق التى لا بد من سلوكها واعترض عليه الفاضل
ابن الفتى بانه مما لا يتفوه به عاقل اذ لا شك احد فى خيرية
عدم الوصول الى الجحيم بالنسبة الى الوصول اليها وان كان فيه
تعب الطريق وا قول يرد عليه ايضا انهم لا يناسبهم اللطف
على حقيقته فلا ينبغى حمل الكلام الوارد فى شانهم عليه ثم
لا يخفى ان اختصاص استعمال الهداية بالخير منقوض ايضا
بقوله تعالى وهديناه النجدين على تقدير كون المراد منهما
طريقى الخير والشر فان احد الطريقين شر استعملت الهداية
فيه ولا يمكن الحمل على التهكم الا ان يقال انه من باب التغليب وان

معرفة طريق الشر خير له اذ مالم يعرف شره لا يجتنب
عنه كما قال عرفت الشر لا للشر بل لا توقيه من لم يعرف
الخير من الشر يقع فيه ومنه اى من الهداية وتذكيرها
لما عزاه الفاضل الاسفراينى الى خواجه ابى القاسم السمرقندى
من ان المؤنث الذى لم يذكر من لفظه يجوز فيه التذكير
فالهداية لما مذكر من لفظه وهو الاهتداء الهدية اى
اشتقاق الهدية لما يتحقق به من الهداية المستعملة فيما
هو لازم معناها وهو التقدم لان الدلالة يستلزم التقدم
غالبا ثم اشتق من الهداية بمعنى التقدم فعلها وهو هداه
بمعنى تقدمه فالظاهر ان الاشتقاق فيه عملية وهو مما
انبته الزوزنى على ما صرح به فى شرح المواقف والاستعارة
فيه تبعية وبعد صيرورة الهدية بمعنى التقدم صارت
مع الهدية متلاقيين بالاشتقاق فان الهدية ايضا
ما قدم امام الحاجة ودليلا للمحبة قال الزمخشرى فى الاساس
ومن المجاز هداه تقدمه ومنه اهدى اليه هدية لانها

تقدم امام الحاجة ومنه هوادى الوحش وهاديتها
لمقدماتها بكسر الدال من قدم بمعنى تقدم ليوافق ما
سلف عن الواحدى ومما فى القاموس الهادى المتقدم و
ما ذكره التفتازانى فى المطول من ان مقدمة الكتاب
بكسر الدال من قدم بمعنى تقدم والمعنى منه هوادى الوحش
المقولة لمتقدماتها التى تمشى امام الوحش كانها تدل على صيدها
من نحو الماء والكلاء والوحش جنس لحيوان البر
والجمع وحوش والواحد وحشى كرومى وروم
ومنه ايضا الهادية للعصى لانها قدام الماشى والهادى للعنق
لانها قدام البدن ولنصل السهم لانه قدامه عند الذهاب
فى الهواء وهادى الغنم للتيس وهو الذكر من المعز لكن المراد
الفحل الكبير منه كما يشير اليه ما قاله الفيضى الهندى كر بجاى سن
شدى بك سر موديو درست طبل ولا يق ذى تيس طويل
الحال ولما اراد ان يبين ما هو الاصل فى استعمال هدى
سهدله توطئة فقال والفعل المشتق منه اى من لفظ

الهداية هدى كرمى واما الفعل المشتق من الهدية فهو
اهدى وبالجملة ان الهداية اصل وفعله هدى فقط والهدية
فرعه وفعله نحو اهدى فقط ولعل هذا هو الذى عناه
الفاضل ابن الكمال من قوله وخص ما كان دلالة بفعلت
وما كان اعطاء بافعلت لان هدى بمعنى الدلالة مجرد واهدى
بمعنى الاعطاء مزيد حتى يخالف المجرد مزيد فى اصل المعنى فخرج
عن قاعدتهم واراد بافعلت مطلق المزيد حتى لا يراد عليه النقض
بتهادوا فى قوله عليه الصلوة والسلام تهادوا تحابوا انما
فى قوله بفعلت داخلة على المقصور عليه فيكون المعنى ان الدلالة
مقصورة على فعلت واما افعلت فغير مقصورة على الدلالة
كما فى هداه بمعنى تقدمه لا على المقصور حتى يقال دعوى
اختصاص فعلت بالدلالة انما تتم اذا كان بمعناه الاصلى
والا فقد سمعت عن الاساس مجئ هداه بمعنى تقدمه
واصله اى اصل هدى وقيل التصرف فيه بنحو المعاملة الاتية
ان يعدى اى الى المفعول الثانى والا فمتعدية الى المفعول

الاول

الاول بنفسه بالاتفاق باللام نحو يهدى للتى هى اقوم والى
نحو يهدى الى صراط مستقيم ولا يخفى عليك ان هذا الكلام
ككلام الكشاف وهو قوله هدى اصله ان يعدى باللام
او بالى مشعر بان الفرق بين المتعدى بنفسه كما فيما نحن فيه
وبين المتعدى بحرف الجر كالمثالين المذكورين انما هو من
حيث ان الثانى اصل والاول معدول عنه وخارج عنه
وبتعديه بحرف الجر لا من حيث المعنى اما الاشعار باصالة
الثانى فمن تسمية المتعدى بحرف الجر اصلا واما الاشعار
بعدم الفرق من حيث المعنى فمن مقايسة المعاملة التى ههنا
على معاملة اختار مع ان اختار حال كونه متعديا بنفسه وحال
كونه متعديا بحرف الجر واحد بل قيل على وجه الاعتراض
على المص ان مراد صحة القول بالمعاملة الاتية على كون معنى
المتعدى بنفسه والمتعدى بحرف الجر واحدا والحال انه قد
نقل عن الكشاف ان معنى الاول اى المتعدى بنفسه الدلالة
مع الاذهاب الى المط وان معنى الثانى اى المتعدى بالحرف

الدلالة على الطريق ولوجود هذا الاشعار في كلام

الشيخين استدرك عليهما ارباب الحواشي بوجود الفرق

بينهما من حيث المعنى ايضا اما على الكشاف فقد قال قدس

سره في شرح ذلك الكلام فيه اشعار بانه لا فرق بين المتعدي

بنفسه وبين المتعدي بالحرف لكنه فرق بان هديته كذا

او الى كذا انما يقال لمن لم يكن في ذلك فيصل بالهداية اليه و

هداه كذا لمن يكون فيه فيزداد و يثبت بل نسبه المحقق

صاحب الكشف الى الكشاف وقال التفتازاني وسيجيء من

كلام الكشاف ما يدل على الفرق بينهما اي بين المتعديين

ومنهم من فرق بان معنى المتعدي بنفسه الايصال الى

المط فلا يكون الا فعل الله تعالى فلا يسند الا اليه تعالى لكن

في بعض الحواشي يرد على القول بكون المتعدي بمعنى الايصال

الى المط قوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على

الهدى اقول وانت خبير بعدم الورود به لان المراد من المتعدي

المتعدي الى المفعول الثاني كما مر والتعدية في هذه الاية الى

المفعول

المفعول الاول ومعنى المتعدي بالحرف الدلالة على ما يوصل

الى المط فيسند تارة الى القران كقوله يهدي للتي هي اقوم

وتارة الى النبي عليه والسلام كقوله وانك لتهدي الى صراط

مستقيم واما على المص فقد قال المحشي خسرو والمص في هذا

الكلام تبع صاحب الكشاف ويفهم منه امران الاول كون

صورة الحذف خارجا عن الاصل وقد قال في الاساس هداه

للسبيل والى السبيل والسبيل ويمكن ان يقال هو بيان الاستعمال

فلا ينافي ان يكون الاصل غيره فلا منافاة بين كلاميهما و

بين كلام الاساس لكن قال الجوهري في الصحاح هديته الطريق

والبيت عرفته ثم قال وهذه لغة حجازية وغيرهم يقولون

هديته الى الطريق فكلام الجوهري يقتضي ان يكون هديته

السبيل اصلا على لغة اهل الحجاز خلافا لما ذكره المص والامر

الثاني عدم التفرقة بين المتعدي بنفسه وبين المتعدي

بالحرف وقد فرق بما سمعت وبالجملة مقتضى كلام الشيخين

هو ان الفرق بين المتعدي وغيره كون الغير اصلا و المتعدي

فرعا ومقتضى كلام البعض كون الفرق من حيث المعنى و
مهنا توجيه ذكره المحشى عصام الدين وعن من الهام الملك
العلام وهو ان الهداية يتضمن معانى بعضها يقتضى التعدية
بنفسه وبعضها يقتضى التعدية باللام وبعضها يقتضى
التعدية بالى فانه يشتمل على اراءة الطريق والارشاد اليها و
تلويح السالك للطريق فبملاحظة الاراءة يتعدى بنفسه
وبملاحظة الارشاد يتعدى بالى وبملاحظة التلويح يتعدى
باللام واذا كان الاصل فى تعديته الى المفعول الثانى ما ذكر
من اللام والى فقد علم منه انه عومل معه اى مع ما عدل
فيه عن ذلك الاصل وجعل متعديا بنفسه كما فى اهدنا الصراط
المستقيم وهداه السبيل معاملة اختار فى قوله تعالى واختار
موسى قومه سبعين رجلا فكما ان الاصل فى اختار ان يعدى
الى المفعول الثانى بمن لكنه جعل بالحذف والايصال متعديا
بنفسه الى المفعول ليس كذلك الاصل فى هذه الاية اهدنا
للصراط او الى الصراط فاخرج بالحذف والايصال مخرج المتعدى

اي من قومه

بنفسه

بنفسه الى المفعول ليس اشارة الى قوة الهداية المطلوبة وكمالها
فكانه قيل اهدنا هداية كاملة لا نحتاج الى الواسطة قال
المحشى خسرو والفاء فى قوله فهو من فصيحة اقول الفاء الفصيحة
ما يفصح عن محذوف اى تدل عليه وتظهره لكن قال المحقق
التفتازانى فى المطول وظاهر كلام الكشاف فى قوله تعالى فتاب
عليكم اى فان فعلتم فقد تاب عليكم ان تسميتها فصيحة انما
هى على تقدير ان يكون المحذوف شرطا وظاهر كلام المفتاح
وجوب كون المحذوف معطوفا عليه مع كونه سببا
للمعطوف كقوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اى
فضربه بها فانفجرت انتهى كلامه وظاهره يقتضى ان كونها
فصيحة انما يظهر على غير مسلك المفتاح لان الشايع فى امثال
هذا المقام تقدير الشرط كما سمعت انفا من قولنا واذا كان
الاصل الخ ولانه المناسب بما هو المشهور فى مثالها اعنى قوله
اقصى ما يراد بنا خراسان فقد جئنا خراسان ولان فى كون
المحذوف سببا ههنا نظرا لان الظاهر ان السبب للمعاملة المذكورة

طلب التخفيف لاكون الاصل ذلك ثم قوله معه على ما فى
بعض النسخ وعليه وقع المحشى عصام الدين مفعول ما لم
يسم فاعله لقوله عومل فيعتذر عن نصبه بما ذكروا فى المفعول
معه من انه مبنى على ما جوزه بعض النحاة من اسناد الفعل
الى لازم النصب و تركه منصوبا جريا على ما هو عليه فى الاكثر
كما فى قوله تعالى لقد تقطع بينكم على قراءة نصب بين او انه
من قبيل وقد حيل بين العير والنزوان فيكون مفعول
ما لم يسم فاعله الضمير الراجع الى مصدره اعنى به المعاملة
والتقدير فعومل اى اوقع هى اى المعاملة معه كمعاملة
اخناد واما على اكثر النسخ فالضمير فى عومل عايد الى ما عاد
اليه الضمير فى قوله واصله لا الى مصدر المعاملة واراد با
لهداية فى قوله و هداية الله تتنوع انواعا هدايته للانسان
لا يشعار لفظ المنن الاتى والايات المشيرة الى الانواع الابتة
بها و ليصح دعوى حصرها فى الاجناس الاربعة لان من
الهداية ما يعم جميع الحيوانات من توجيهها الى مصالحها

وجلب منافعها و دفع مضادها كقوله تعالى اعطى كل
كل شىء خلقه ثم هدى فلو كان المراد بها مطلق الهداية لما
جاز الحصر فى الاجناس الاربعة الابتة لان كلها متعلقة
بالانسان لا يحصيها عدا اى لا يضبطها احد بعد دفالاسناد
الى العد مجاز عقلى لانه اسناد الى السبب والفاعل للاحصاء
هو الاحد المحذوف واصل الاحصاء العد بالحصى ثم صار
حقيقة فى مطلق العد و وجه كثرة الانواع وتنوعها الى
ما لا يحصى ما اشار اليه المص بقوله كما قال الله تعالى وان تعدوا
نعمة الله لا تحصوها اى انها بجميع انواعها نعمة انعم بها الله على
العباد ونعم الله لا تحصى كذا قال المحشى ابن الصدر واذا كان
المراد هدايته للانسان الى الطريق الحق فى كل شىء من الاقوال
والاعمال والاعتقادات والاخلاق والمقامات والاحوال
والمعارف او الى ملة الاسلام وهى مشتملة على جميع ما ذكر
فهى متنوعة بحسب تنوع تلك الامور المذكورة و وجه
استفادتها من هذه الاية كون الصراط المستقيم المبين

بطريق المنعم عليهم بما لا تحصوها مفعولا به لقوله اهدنا و
لعله اراد انه لا يحصى العد افراد الانواع لا نفس الانواع على
ان يكون نفى لا يحصيها اى فى الضمير الراجع الى الانواع تجوز
اما بطريق ذكر العام وارادة الخاص واما بطريق تقدير مضاف
وهو الافراد قال المحشى شهاب الدين فى شرح هذا الكلام
اى لا يحصى افرادها الجزئية احد وقال بعض الافاضل ان
الهداية موضوعة لمفهوم كلى يصدق على انواع شتى فيطلق
على كل واحد من تلك الانواع اطلاق المتواطئ على افراده
وقد حصروا تلك الانواع فى اربعة فصرح بكون انواعها
اربعة فلو لم يرد المص ذلك لزم التناقض بين كلاميه لكن
القول بكون الانواع اربعة خلاف ما يدل عليه كلام المص نعم
لو قيل بكون الاجناس اربعة وكون الانواع سبعة وهى
الامور السبعة المذكورة وحمل لا تحصيها على مطلق الكثرة
لم يبعد كل البعد واما التوفيق بين كلاميه فليس له سبيل
الا القول بان مراده من الانواع فى قوله الانواع اربعة النوع

اللغوى

اللغوى اعنى ما تحته افراد مطلقا فح يؤول كلامه الى كلام من
قال بكون الاجناس اربعة ولا يخفى ان المص لم يقل وهى
تتنوع بل اتى بالمظهر فى مقام الاضمار اشارة الى ان المقسم ليس
عين ما ذكر من الدلالة السابقة المعبر عنها بالهداية بل هى اعم من
المقسم والعموم لا ينافى صدق الاعم على الاخص لصدق الدلالة
المذكورة على ما ذكره المص من الافاضة والنصب والارسال
بان يقال مثلا نصب الدلائل وارسال الرسل دلالة بلطف
فما ذكره المحشى ميرباد شاه من انه لم يقل وهى تتنوع لان ما ذكره
من النصب والافاضة والارسال لا يصدق عليه الدلالة ليس على
ما ينبغى لان حمل الاعم على الاخص شايع ذايع والمراد بكونها
هداية الله انها بخلقه وايجاده فلا ينافى اسنادها الى غيره تعالى
بوجه اخر كما فى قوله يهدون بامرنا ولما كان اطلاق نفى الاحصاء
يوهم عدم انحصار اجناسها ايضا استدركه بقوله ولكنها اى
انواع الهداية مع كثرتها والهداية تنحصر حصرا استقرائيا لا عقليا
لجواز ان يهدى الله احدا بطريق اخر غير ما ذكر ههنا قال المحشى

ابن الصدر و هو مشعر باختصار الحصر المعتبر في نحو التقسيمات
في العقلي والاستقرائي و هو الذي صرح به السيد الشريف
في حاشيته على شرح مختصر المنتهى حيث قال الحصر اما عقلي
او استقرائي بالاستقراء لكن كلام الفاضل الاسفرائني صريح
في تحقق قسم ثالث و هو ما يحتاج في الحكم به الخارج من
مفهوم القسمة لا يكون التتبع والاستقراء في اجناس اربعة
يندرج تحتها تلك الانواع مترتبة ليس المراد من الترتب
المعتبر بين تلك الاجناس تصاعدها في مراتب العموم الى ان
ينتهي الى العالي كما هو المعروف الذي يقتضيه ما تقرر في
موضعه من ان تقدم بعض الاجناس على بعض تقدم
بالرتبة قال شارح هداية الحكمة في مثال التقدم بالرتبة
في الترتب العقلي كتقدم الاجناس والانواع الاضافية على
سبيل التصاعد والتنازل ولا ترتبها في تحققها ذاتا او زمانا
لان افاضة القوى ليس مقدما الا ذاتا و لا زمانا على نصب
الدلايل بل المراد ترتب اهتداء الانسان فالدلايل وان كانت

مقدمة على افاضة القوى لكن اهتداء الانسان بالاستدلال
بها انما يتاتى بعد افاضة تلك القوى واستعمالها وكذا
الاهتداء بايات الكتب السماوية المنزلة وبتبليغ الرسل
اياها انما يتاتى بعد الاهتداء بالدلايل العقلية المودية الى
تصديق الرسل وكذا الاهتداء بارادة الاشياء كما هي انما
يكون بعد الاهتداء ببيان الكتب وبتبليغ الرسل فكل واحد
من الاجناس الاربعة متوقف على ما قبله لكن في طريق
الاهتداء ومن هذا علم اندفاع ما اعترض به على قوله الاتي
الاول افاضة القوى من ان نصب الدلايل مقدم على
افاضة القوى اذ هو عبارة عن خلق السموات والارض
وما فيهما وتقدمه ولو بالزمان ظاهر فكيف جعلها اول
الاجناس ولولا قوله مترتبة لامكن ان يجاب ايضا بان
الاولية في الذكر لا يقتضي الاولية في نفس الامر حتى يرد
الاعتراض المذكور ولما كانت الهداية انما تتعلق بالموجود
ويتاخر عن الايجاد كما يشعر به قوله تعالى اعطى كل شيء

خلفه ثم هدى لم يجعل افاضة الوجود من مراتب الهداية
مع تقدمها على الكل قال المحشى ابن الصدر في قوله الاول
افاضة القوى ويؤيده ما ذكره في القسم الثالث من قول
المص الهداية بارسال الرسل لظهور ان افاضة القوى
ليست هداية اى دلالة بلطف بل هى سبب للهداية
كما ان ارسال الرسل ليس هداية بل سبب لها فلا يرد على
المص ما قال المحشى عصام الدين من انها من مقدمات
الهداية ومما يتوقف عليه الهداية فلا ينبغى عدها من الهداية
وما قيل في دفعه كون هذه الافاضة ارشادا واراءة طريق
لا سترة فيه فيدفعه صحة قولنا ارشده واراه الطريق
بافاضة القوى كما يصح ادبه بالضرب فان نسبة الارشاد
والاراءة الى الافاضة نسبة التاديب الى الضرب فانه ليس
بضرب بل متولد منه كما صرحوا به وكذا قوله الثانى نصب
الدلايل اى الهداية بنصب الدلايل انتهى كلامه وبالجملة انه
جعل قول المص الثالث الهداية بارسال الرسل كالقرينة على ان

في قوله الاول افاضة القوى وكذا في قوله الثانى نصب الدلايل
حذفا فكانه يقول ان لاحق كلامه قرينة على سابق كلامه
لكن الاولى للمص على هذا ذكر الهداية هنا اى في قوله افاضة
القوى والاكتفاء به عن ذكر الهداية في ارسال الرسل ليكون
على منوال ما هو المشهور من الاكتفاء بالسابق عن اللاحق و
كانه لهذا قال بعض الافاضل ان ارسال الرسل وانزال الكتب
الثانى للهداية والباء في قوله بارسال الرسل مثلها في قولك
قطعت بالسكين ولهذا اسندت الهداية ههنا الى الائمة
والقران اسنادا القطع الى السكين بخلاف الثلثة الباقية اعنى
افاضة القوى ونصب الدلايل وكشف السراير فانها نفس
الهداية ولهذا نسبت الهداية فيها الى الله تعالى ويمكن الاعتذار
عن ترك الاولوية المذكورة بان الباعث له على ذلك الايماء الى
كون الافاضة ونصب الدلايل اقوى مما بعدها كما يشير اليه
قوله مترتبة فجعلها نفس الهداية مبالغة وان كان في كونهما
هداية قيل وقال والقوى جمع قوة وهى لغة ضد الضعف و

واصطلاحا تطلق على معان احدها تمكن الحيوان من افعال
شاقة والثاني امكان الحصول مع عدمه وهذا المعنى يقابل
الفعل بمعنى الحصول والثالث مبدأ التغيير في امر اخر ولو بالاعتبار
والقوة بهذا المعنى اقسام ثلثة الاول قوى النفس النباتية وتسمى
قوة طبيعية والثاني قوى النفس الحيوانية وتسمى قوة نفسانية
والثالث قوى النفس الانسانية وتسمى قوة عقلية فلتعين
المعنى المراد قيده بقوله التي بها يتمكن المرء اي الانسان من الاهتداء
الى مصالحه المعاشية والمعادية فتبين المراد بالقوى المفاضة
القسم الثالث للمعنى الاخير وهو المعنى الثالث اعني المعنى
الثالث للقوة وهو مبدء التغيير في امر كما اشار اليه المص بقوله
كالقوة العقلية فهي القوة الانسانية التي بها يمتاز الانسان
عن سائر الحيوانات وتصير سببا لتحصيل العلوم والادراكات
وتمييز الحسن من القبيح والخير عن الشر وهذه القوة تسمى
القوة العاقلة وباعتبار ادراكها التصورية والتصديقية
والحكم بينها بالنسبة الايجابية والسلبية تسمى القوة النظرية

والعقل النظري ثم ان القوة قد تطلق على القوة الباصرة و
القوة الفاعلة والقوة المفكرة والقوة الحافظة فتوصيفها
بالعقلية للاحتراز عما سواها وان العقل قد تقيد بالهيولاني
فيقال العقل الهيولاني وهو حالة كون النفس خالية عن
جميع المعقولات مستعدة لادراكها كما للاطفال وقد تقيد
بالملكة فيقال العقل بالملكة وهو العلم بالضروريات واستعداد
النفس بذلك لاكتساب النظريات وقد تقيد بالمستفاد فيقال
العقل المستفاد وهو ان يحضر عنده النظريات التي ادركها
بحيث لا يغيب عنه وقد تقيد بالعقل فيقال العقل بالفعل
وهو ان يصير النظريات مخزونة عند قوة العاقلة بتكرار الاكتساب
بحيث يكون لها ملكة الاستحضار لها متى شاء من غير كسب جديد
وقد يراد به الجوهر المجرد عن المادة في ذاته المقارن لها في فعله
فعدم تقييده بشيء منها مشعر بان المراد من العقل ههنا مطلق
العقل سواء قلنا انه الجوهر المجرد المذكور حتى يكون القوة العقلية
بمعنى القوة العاقلة او غيره وصاحب هدايت الحكمة اطلق

العقل المطلق على المرتبة الرابعة من مراتب النفس وقال
المحشي ابن الصدر والمراد بالقوة العقلية القوة التي هي من
جنس العقل وفرد من افراده فيكون من نسبة بعض افراده
الى الجنس كروحي وبالجملة باضافة هذه القوة يهتدي الانسان
الى طريق التعقل كما انه باضافة الحواس يهتدي الى طريق الاحساس
والتخيل ومنه اي من المراد بالقوى المفاضة ايضا الحواس الباطنة
وهي خمسة بالاستقراء الحس المشترك والخيال والوهم و
الحافظة والمتصرفة المتخيلة اما الحس المشترك فهي قوة مرتبة
في مقدم التجويف الاول من التجاويف الثلاثة التي في الدماغ
يقبل جميع الصور المنطبعة في الحواس الظاهرة تسمى مشتركا
لكونه مشتركا فيه لها اذ يجتمع فيه صور مدركاتها المحسوسة
كحوض يجري وينصب فيه انهار خمسة وحكمة اختصاصه
بمقدم الدماغ سرعة انتباه الحيوان لما ينفعه ويضره من
المحسوسات ليسرع الى جلب النافع ودفع المضار منها واما
الخيال فهي قوة مرتبة في مؤخر التجويف الاول من الدماغ

يحفظ جميع صور المحسوسات فهو خزانة للحس المشترك وانما
احتيج الى الحفظ لئلا يختل نظام العالم فانا اذا ابصرنا الشيء
ثانيا فلو لم نعرف انه المبصر الاول لما حصل التمييز بين الضار
والنافع واما الوهم فهي قوة مرتبة في اخر التجويف الاوسط
تدرك بها ما لا يدرك بالحواس الظاهرة من المعاني الجزئية
الموجودة في المحسوسات كالعداوة الجزئية التي تدركها
الشاة من الذئب واما الحافظة فهي قوة مرتبة في اول التجويف
الاخر من الدماغ تحفظ ما تدركه القوة الوهمية من المعاني
المذكورة فهي خزانة للقوة الوهمية واما المتصرفة فهي قوة مرتبة
في التجويف الاوسط من الدماغ اي غايتها في الجزء الاول من
ذلك التجويف من شانها تركيب بعض ما في الخيال والحافظة
من الصور او المعاني والتصرف فيها بالتركيب تارة مثل
انسان ذي راسين والتفصيل اخرى مثل انسان عديم الراس
وهذه القوة اذا استعملها العقل في مدركاتها بضم بعضها الى
بعض وفصله عنه سميت مفكرة واذا استعملها الوهم في

المحسوسات سميت متخيلة ثم الظاهر انه لم يرد بهذا القول
ان لهذه الحواس افعالا تصدر عنها بالاستقلال كما هو
المتنازع فيه بين الحكماء والمتكلمين فانه الحكماء لقولهم
بان النفس الناطقة لا يدرك الجزئيات المادية بالذات ولقولهم بان
الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وانكره المتكلمون بل اراد انها
الات لادراك النفس لا يرى انه بعد ما استدل في الطوالع على
اختصاص هذه القوى بالمواضع المذكورة باختلال العقل
بتخللها قال والنفس انما تدرك الجزئيات بواسطة تلك
القوى انتهى وفي المقاصد اذا جعلنا القوى الجسمانية
الات للاحساس وادراك الجزئيات والمدرك هو النفس على
ما صرح به المتاخرون من الحكماء ارتفع النزاع بين الفريقين
وظهر الجواب عن ادلتهم وفي المواقف ان شيئا من ادلة الخصم
لا ينفي كون الحواس الات والنفس هي المدركة ومنه الحواس
الظاهرة التي ذكرها بقوله والمشاعر في الصحاح المشاعر
الحواس انتهى ولعله جمع مشعر مكان الشعور او جمع مشعار

الة للشعور والعلم كالمفاتح جمع مفتاح الظاهرة وهي ايضا
خمسة بالاستقراء كما يشعر به كلام المصنف في شرح الهداية حيث
قال والمراد ان المعلوم لنا من الحواس الظاهرة خمسة لا انه يمكن
التحقق في نفس الامر او المتحقق فيها كذلك لجواز ان يتحقق في نفس
الامر حاسة اخرى لبعض الحيوانات وان لم نعلمها كما ان الاكمه
لا يعلم قوة الابصار وهي السمع والبصر والشم والذوق و
اللمس اما السمع فهو لغة مصدر قولك سمعه كذا في الصحاح
انه في الاصل مصدر قولك سمعت الشيء سمعا وسماعا واما
اصطلاحا فهو قوة مودعة في العصبة المفروشة في مقعر
الصماخ الذي فيه هواء مجتمع كالطبل فاذا وصل الهواء المتكيف
بكيفية الصوت الذي هو كيفية قائمة بالهواء يحملها الى
الصماخ لتموجه الحاصل من قرع او قلع عنيفين مع مقاومة
المقروع للقارع والمقلوع للقالع الى تلك العصبة وقرعها
ادركته القوة المودعة فيها وليس المراد ان هواء واحدا بعينه
يتموج ويتكيف بكيفية الصوت ويصل الى السامعة بل

المراد ان ما يجاور ذلك الهواء المكيف بالصوت ينقاد
للتموج ويتكيف بالصوت ايضا وهكذا الى ان يتموج ويتكيف
به الهواء الراكد في الصماخ فهذه حالة شبيهة بتموج الماء اذا
القي في وسطه حجر فعند تكيف الهواء الراكد يقول المتكلمون
واهل الحق بان الله تعالى يخلق الادراك في النفس على طريق جري
العادة من غير حاجة الى الحس المشترك وما بعده ويقول
الحكماء بانتقال صورة المحسوس المدرك الى الحس المشترك
وبعد ذلك تدركها النفس الناطقة وهكذا في باقي الحواس
الآتية واما البصر فهو لغة العين لان الجوهري فسره بما فسر به
العين اعني حاسة الرؤية والعين العضو المخصوص وقال
المص في قوله تعالى ختم الله على سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة
لعل المراد بهما في الاية العضو واما اصطلاحا فهو قوة مودعة
في عصبتين نابتتين من مقدم الدماغ مجوفتين تتلاقيان
اما على سبيل التقاطع كتقاطع الصليب كما ذهب اليه بعض
الحكماء وصرح به الميبدي واما من غير تقاطع كما ذهب

جالينوس وبه يشعر عبارة التفتازاني في شرح العقائد
النسفية وكلام الفاضل الاصفهاني في شرح الطوالع وعلى
التقديرين القوة الباصرة في الملتقى الذي عنده يصير تجويفهما
واحدا المسمى بمجمع النور وبعد التلاقي تفترقان وينتهيان
فيتأديان الى العينين والمدرك بها اولا وبالذات الاضواء
ولذا قال السيد السند في تعريفات العلوم النور كيفية
يدركها الباصرة اولا وبواسطتها سائر المبصرات والالوان
واما ادراك سائر المبصرات كالشكل والمقدار والحركة والحسن
والقبح فبتوسطهما واما تفصيل طريق الابصار من انه
بخروج الشعاع من العين على هيئة مخروط راسه عند
الباصرة وقاعدته على سطح المبصر كما هو راي الرياضيين
او بانعكاس صورة المرئي وانطباعها في الجليدية والحدقة
كما هو راي الطبايعيين او بغيرهما كما هو راي البعض
فمفوض الى المفصلات الكلامية والحكمية واما الشم فهو لغة
مصدر شم يشم كعض يعض كما يعلم من كلام القاموس

وفيه لغة اخرى كرد يرد واما اصطلاحا فهو قوة مودعة
في الزائدتين من مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي
تدرك بها الروائح اما بطريق وصول الهواء المتكيف بالانصا
بذي الرائحة بكيفية الرائحة الاقرب فالاقرب كما مر في
الهواء المكيف بالصوت الحامل يصل الى ما يجاور الشامة
اعني الخيشوم الذي هو اقصى الانف فتدركها على قياس
ما سبق في السامعة كما هو راي الجمهور واما بطريق
انفصال اجزاء من ذي الرائحة واختلاطها بالاجزاء
الهوائية ووصولها الى الشامة كما هو راي البعض واما
بطريق ان ينفعل ذو الرائحة في الشامة من غير استحالة في
الهواء ولا انفصال وتجزي للاجزاء واما الذوق فهو لغة
مصدر ذاق يذوق واما اصطلاحا فهو قوة مودعة
في العصبة المفروشة على جرم اللسان ادراكها بتوسط
الرطوبة اللعابية بان تخالطها اجزاء لطيفة من ذي
الطعم ثم تغوص اي تنزل هذه الرطوبة معها في جرم اللسان

الى الذائقة فالمحسوس حينئذ كيفية ذي الطعم ويكون الرطوبة
واسطة لتسهيل وصول الحامل للكيفية الخاصة او بان تتكيف
نفس الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة فتغوص وحدها
فيكون المحسوس كيفيتها واما اللمس فهو لغة مصدر لمس
من باب ضرب ونصر كما في مختار الصحاح بمعنى مس واما
اصطلاحا فهو قوة مودعة في العصبة المخالطة لاكثر البدن
يدرك الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو
ذلك واخر ذكر الحواس الظاهرة مع كونها متقدمة عليها لكونها
ابعد من القوة العقلية والمشاعر قد مر انها جمع مشعر او مشعد
بفتح الميم او كسرها والثاني من الاجناس الاربعة التي
انحصر فيها انواع الهداية نصب الدلايل هذا من اضافة
المصدر الى المفعول والفاعل محذوف وانما اتى بالمصدر
هنا وفيما قبله وما بعده ليصح الحمل على هداية الله لان
الاجناس الاربعة اقسام لهداية الله والظاهر انه اراد بها العالم
بذاته وصفاته من الحدوث والامكان وحدوث الحوادث

الدالة على وجود الصانع ووحدانيته ونصبها ايجادها

فيكون نسبة الفرق اليها في قوله الفارقة بين الحق والباطل

من باب الاسناد الى السبب والفارق بالحقيقة هو العقل

او من نسبة فعل البعض الى الكل كما في قتل بنو فلان و

القاتل واحد منهم بناء على كون العقل من العالم ثم انك قد

سمعت ان من قال بان نفس نصب الدلايل ليس هداية

بل هو سبب لها قال بان في الكلام محذوفا تقديره

الهداية بسبب نصب الدلايل كما قالوا ومبالغة كما قلت

كما سمعت في الدرس الذي قبل هذا واما من قال بكونه

هداية كما هو ظ كلام المص والمحشي عصام الدين وغيره فقد

استغنى عن ارتكاب نحو الحذف ثم السبب المحوج الى

نصب الدلايل اشتباه المصالح بالمفاسد فاقتضت الحكمة

الالهية الى نصب الادلة التي يفرق بها بين الحق والباطل في

الاعتقاد بتلك الامور ويميز بين الصالح والفاسد من

العمل فقوله الحق والباطل ناظر الى الاعتقاد بانه اشارة

الى الكمال بحسب القوة النظرية وقوله والصالح والفاسد

ناظر الى العمليات واشارة الى الكمال بحسب القوة العملية كما في

اكثر الحواشي وهو يقتضي حمل الدلايل على ما يعم الدلايل الشرعية

النقلية اذ هي الفارقة بين الصالح والفاسد من الاعمال

ولكن لم يرض به المحشي شهاب الدين فقال الظاهر ان المراد القوة

النظرية والفكر في الانفس والافاق حتى يعلم ان له صانعا

و ربا قديرا ولاجل هذا اودع الله فيه العقل والقوى الظاهرة

والباطنة فظهر وجه كونه مرتبا على ما قبله وحمل الحق والباطل

على الاشارة الى الكمال بحسب القوة النظرية والصالح والفاسد

على الاشارة الى الكمال بحسب القوة العملية لا وجه له ثم انك

قد عرفت توجيه ترتبها بحيث لم يبق لك اشتباه في تقدم

الاول وتاخر الرابع وانما الكلام في الثاني والثالث لاشتراكهما

في تمييز الحق عن الباطل والصحيح من الفاسد وهو يقتضي

جعلهما مرتبة واحدة الا ان يقال الهداية بارسال الرسل

وانزال الكتب فرع ثبوت الارسال والانزال وهما موقوفان

على نصب الادلة العقلية لتوقفهما على كونه تعالى قادرا
مختارا متكلما كما تقرر في الكلام فيكون بعد وجاده
بعضهم في وجه ترتيبها هو ان الاول باعتبار آلة الاستدلال
والثاني باعتبار نفس الاستدلال وهي نصب الدلايل والثالث
باعتبار التقليد وهي الهداية بارسال الرسل وانزال الكتب
والرابع باعتبار الكشف ولا شبهة في ترتيبها واليه اى الى
اثبات الثاني من الاجناس اشار تعالى حيث قال وهديناه
النجدين اى هدينا الانسان طريقي الخير والشر بان نصبنا له
دليلهما وما يدل على الخير والشر سواء قلنا انه العقل او غيره
كما قال فالهمها فجورها وتقويها والنجد على ما ذكره المكان
المرتفع فشبه به الدليل الواضح لانه لوضوحه كانه مكان
مرتفع يراه كل احد فذكر لفظ المشبه به واريد به المشبه استعارة
مصرحة واعترض عليه المحشي عصام الدين فقال وينبغي
ان يجعل قوله تعالى الم نجعل له عينين اشارة الى المرتبة الاولى
من الهداية والعجب منه كيف غفل عنه مع تنبهه لقوله

تعالى وهديناه النجدين اى جعل هذه الاية اشارة الى
المرتبة الثانية وعدم جعله قوله تعالى الم نجعل له عينين
اشارة الى المرتبة الاولى مما يقضي منه العجب اقول وبالله
التوفيق غرض المصنف تاييد ما قصده من اثبات الاجناس
الاربعة بما ذكر بلفظ الهداية كانه يقول يدل على وجود
هذا القسم الثاني هذه الاية وما اعترض به ثم يذكر بلفظ
الهداية وان كان في المعنى اشارة الى الجنس الاول اعني افاضة
القوى فلا غفلة منه فلا تغفل فان قلت نعم يشير اليه
اى الى القسم الاول بلفظ الهداية قوله تعالى الذي خلق فهدى
وربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى فكان المناسب
له ان يشير اليه بهذه الاية قلت هذه الاية اخبار منه تعالى
بمطلق الهداية غير مختص بقسم من الاقسام الاربعة بل غير
مختص بهداية الانسان كما يشعر به ظاهر لفظ كل وكلامنا فيها
كما مر وكذا قوله تعالى واما ثمود فهديناهم غير مختص بقسم
منها الا انه مختص بالانسان فلذا ذكره بقوله وقال تعالى وهو

عطف على قال الاول فهذا ايضا اشارة الى اثبات الثانى واما
ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى واعترض عليه بان
الظاهر انه اشارة الى الثالث واجيب بان فى الاية جهتين جهة
كونها دالة على نصب الدلايل كما قال المص فى تفسير هذه الاية فى
موضعه فدللناهم على طريق الحق بنصب الحجج وجهة كونها دالة
على ارسال الرسل كما قال ايضا بعد قوله بنصب الحجج وارسال
الرسل فمن الجهة الاولى اشارة الى القسم الثانى ومن الجهة
الثانية اشارة الى القسم الثالث لكن المص جعلها اشارة الى
الثانى لعدم احتياج الثالث اليه لكثرة شواهده قال المص
والمعنى اختاروا الضلالة على الهدى وقرئ ثمود بالنصب بفعل
مضمر يفسره ما بعده وذكر ان قرينة الرفع وهى اما مع غير
الطلب وان تاييدت بالسلامة عن الحذف وبكثرة وقوع
المبتدع بعد اما على قرينة النصب وهى العطف على الفعلية الا
انها لا توجب الرفع بل غاية الامر انها ارجح وقرئ ثمود
ايضا منونا فى الحالتين اى حالتى الرفع والنصب قوله انه اسم قبيلة

صالح عليه السلام وليس من اسماء الانبياء حتى يرد ان
هذه القراءة تقتضى عدم صحة الاقتصار على انصراف
ستة من اسماء الانبياء كما فعله العارف الجامى وارد المتفق
عليه والثالث الهداية بارسال الرسل قال المحشى عصام
الدين الظاهر ارسال الرسل لانه كنصب الادلة فلا معنى
بجعل نصب الادلة نفس الهداية وارسال الرسل سببا لها
الا ان يجعل الباء للبيان اى الهداية بمعنى ارسال الرسل
انتهى كلامه ولا يخفى ما فيه من التكلف فان قلت
الارسال مصدر والمصدر فى تاويل ان مع الفعل كما
ان ان مع الفعل فى تاويل المصدر فيكون المعنى بان
ارسل الرسل وان من حروف التفسير كما قرر فى محله و
التفسير والبيان متقاربان فلا يبعد اكتساب الباء المقارن
لان معنى التفسير والبيان قلت كون ان للتفسير مشروط
بوقوعها بعد نحو القول قال الزمخشرى فى المفصل واما
ان المفسرة فلا تاتى الا بعد فعل فى معنى القول كقولك

ولا حاجة الى الاعتذار عنه بانه صح

نادیتران ثم وامرته ان اقعد وكتبت اليه ان ارجع وبذلك
فسر قوله تعالى ونادیناه ان يا ابراهيم فلعل الاقرب ان
يقال انه بتقدير مضاف بمعنى الباء والارسال اى بمعنى
ارسال الرسل والظرف مستقر على انه صفة الهداية اى
الثالث الهداية الكائنة بمعنى ارسال الرسل وقال المحشى
ابن الصدر ان المراد فى الاول والثانى ايضا الهداية الحاصلة
بهما الظهور ان نفس الافاضة ونفس نصب الادلة
ليست هداية بل كل منهما سبب لها الا ان وجه ارتكاب
المسامحة فى الاول والثانى والتصريح بالمراد فى الثالث
هو ان الهداية من خواص ذوى العقول لا يسند حقيقة
الى غيرهم فيسند الى الرسل حقيقة فالمراد بالهداية بارسال
الرسل وانزال الكتب الهداية بهداية الرسل المرسل المنزل
عليهم الكتب فالقسم الاول والثانى هو هداية الله بلا واسطة
هداية شىء فلذا ترك المص لفظ الهداية فيهما وان كانت
بسبب شىء كالقوى المفاضة والادلة المنصوبة لانهما

ليستا هداية بخلاف القسم الثالث فانه هداية الله
بواسطة هداية الرسل لظهورها بايديهم وليس هداية
بسبب الارسال ككون الاول هداية بسبب افاضة
القوى والثانى هداية بسبب الادلة فان قلت ما ذكره
من تخصيص الهداية بالعقلاء ينافيه ظاهر قوله تعالى ربنا
الذى اعطى كل شىء خلقه ثم هدى قلت يمكن ان يكون
ذلك باعتبار تغليب العقلاء كما قالوا فى اياك نستعين
من انه باعتبار تغليب المخلصين ومادة النقض لا بد ان
يكون متحققا وبهذا يندفع ايضا ما يقال ان الكلام فى
انواع هداية الله والايتان اعنى ما ذكره المص بقوله واياها
اى هذه الهداية لا غيرها عنى قصد بقوله وجعلناهم ائمة
يهدون بامرنا وبقوله ان هذا القران يهدى للتى هى اقوم
لا تدلان عليها بل تدلان على كون الرسل والقران هاديين
ووجه الاندفاع ان معنى قوله يهدون بامرنا بارادتنا
وخلقنا تلك الهداية فيهم واظهارنا فى ايديهم فاسناد الهداية

الى الرسل وان كانت حقيقة باعتبار قيامها بهم وكونهم
محالا لها الا انها لما كانت فعل الله بخلقه عدت من هدايته
تعالى واما هداية القران فراجعة الى هداية الرسل بواسطته
فهي ايضا هداية الله حقيقة واسنادها الى القران
مجاز من اسناد الفعل الى الآلة انتهى كلامه وهو احسن
مما ذكره العصام واما المحشي خسرو فقد جعلهما
من قبيل اسناد الفعل الى الآلة والرابع من الاجناس
الاربعة المذكورة ان يكشف على بناء المعلوم بقرينة
ما بعده اى يكشف الله تعالى على قلوبهم اى قلوب المهتدين
لدلالة الهداية عليهم السرائر اى مخفيات الامور التى لا تنكشف
بالنظر والبرهان قوله ويريهم افعال من الرؤية بمعنى
العلم اى يجعلهم رائين بعين البصيرة والقلب قلوب
العارفين لها عيون ترى ما لا يراه الناظرون الاشياء
اى الموجودات جواهر كانت او اعراضا كما هى عليه فى
نفس الامر قوله بالوحى او بالالهام يحتمل ان يكون الاول

للاول والثانى للثانى وان يكون الكل للكل وقال المحشي
عصام فى قوله بالوحى او بالالهام هذا داخل فى انزال
الكتب الا انه اعتبر انزال الكتب بالنسبة الى الامة فلذا
تقابلا ثم انتهى بل بدا ان كشف السرائر مثلا بالوحى
داخل فى انزال الكتب فلا يظهر بينهما الترتيب المشار اليه
بقوله مترتبة ولا يكون لجعله قسما اخر مقابلا له وجه
الا ان يقال فى الجواب ان الكشف بالوحى معتبر بالنسبة الى
الانبياء وانزال الكتب معتبر بالنسبة الى الامة يؤيده
انه تعرض فى الكشف بالوحى للتخصيص بالانبياء ولم يتعرض
له فى انزال الكتب فقد علم بهذا التقرير ان الاشارة فى
قوله هذا داخل الخ الى الكشف فقط فمحل هذا القول
اى قوله داخل فى انزال الكتب قبل قوله بالالهام ويمكن
الجواب ايضا بان المراد من كشف السرائر ما يترتب على
على العمل بمقتضى الكتب المنزلة من الاطلاع على المغيبات
والكشف والكرامات والعلوم اللدنية ولا شبهة فى

تاخرها عن الانزال وعدم دخولها فيه والامر بالتدبر
للاشارة الى هذا وايضا القول بدخوله فى انزال الكتب
انما يتم لو كان الوحى منحصرا فيما اشتهر من معناه وهو
ما ثبت بلسان الملك فوقع فى سمع النبى عليه الصلوة و
السلام بعد علمه بالمبلغ باية قاطعة كما هو شان القران
الكريم اما لو كان له معنى اخر فلا يتم لاحتمال كون هنا بذلك
المعنى قال المحشى ابن الصدر والوحى ثلثة اقسام احدها
ما ذكر والثانى ما وضح له عليه الصلوة والسلام باشارة
من الملك من غير بيان بالكلام كما قال عليه الصلوة و
السلام ان روح القدس نفث فى روعى ان النفس لا تموت
حتى تستكمل رزقها ويسمى هذا خاطر الملك والثالث ما
يظهر لقلبه عليه الصلوة والسلام بان اراه الله تعالى
بنور من عنده كما قال الله تعالى لتحكم بين الناس بما اراك
الله وصرح بهذا القسم فى كتب الاصول ثم قال المراد هنا
معناه المختص بالانبياء لا اللغوى بدليل جعله سقا بلا

للالهام تامل وجعل كلام المص اشارة الى ما اشتهر بين
الصوفية من وحدة الوجود حيث قال بعد قوله كما هى و
تحقيق الكلام ان كل موجود سوى الواجب فله حقيقة
بحسب الظاهر والنظر العقل وهى ما يدل عليه حدود وها وله
ايضا حقيقة فى نفس الامر وهى الصور العلمية التى هى
اظلال للوجود الواجبى القائم بذاته فان الشيخ الاشعرى
ومن تبعه ومحققى الصوفية وجمهور الحكماء ذهبوا الى
ان الوجود الواجبى قائم بذاته وان الصور العلمية المرتسمة
فى عرصة علم الله المعبر عنها باللوح المحفوظ ظهور ذلك
الوجود فى العلم وان الاعيان الخارجية ظهور ذلك
الصور العلمية فى العين وحدوث الحوادث خروجها من
العلم الى العين وهو الوجود الخارجى لا من العدم الى الوجود
لانها كانت موجودة قبل الحدوث ايضا لكن فى العلم لا فى
الخارج فلا تعدد فى الوجود الواجبى ولا تغير وانما التعدد
والتكثر والتغير فى الظاهر وهو الان كما كان ولتعدد ولذلك

مثلا اذا فرضنا ان شخصا كان عالما وكاتبا وقارئا فلا شك
انه في هذه المرتبة شخص واحد ثم اذا تصور نفسه من حيث
انه ذات له العلم ومن حيث انه ذات له الكتابة وذات له القراءة
فقد تحقق امور متعددة لكن لا في الخارج بل في العلم وهي
تلك الصور العلمية ثم اذا علم علمه اشخاصا وكتابته اشخاصا
وكذا قراءته فقد وجد في الخارج اشخاص كثيرة ظهر فيها
تلك الصور العلمية فانه من حيث انه عالم ظهر في العلماء ومن
حيث انه كاتب ظهر في الكتاب ومن حيث انه قارئ ظهر في
القراء ومع ذلك هو باق على وحدته ولم يتغير علمه و لا
كتابته ولا قراءته عن الحالة الاولى لكن من حيث انه متصف
بهذه الصفات تجلى فيهم فظهر في كل منهم عكس انوار هذه
الصفات على حسب استعدادهم من غير ان يتحد هذا الشخص
مع تلك الاشخاص ولا ان يحل فيهم ولا ان يلزم من كون
تلك الصفات ناقصة في بعض منهم كونها ناقصة فيه ايضا
ثم انه لا مانع عقلا من كون الحال على هذا المنوال ولم يرد

الشرع ايضا على خلافه اذ لا يلزم نظرا الى هذا التحقيق
كونه تعالى عين العالم حتى يلزم منه المخالطة بالاشياء
الخسيسة و يرتفع التكليف وسائر ما يلزم من سمات
الحدوث ولوازم الامكان وهذا هو مراد القائلين بوحدة
الوجود وانه ليس في دار الوجود غيره ديار كما قيل كل ما
في الكون وهم او خيال او عكوس في المرايا او ظلال و قد
ثبت مثله في الشرع فان اهل السنة والجماعة من المتكلمين
ذهبوا الى ان الصفات الذاتية كالعلم والكلام وغيرها
كل منها واحدة ولها تعلقات تتصف باعتبارها بالحدوث
والتغير ولا يلزم من ذلك تغير في تلك الصفة الواحدة
على ما فصل في محله والمنامات الصادقة والمنامات
جمع منامة بمعنى نوم كما يشير اليه ما نقله صاحب لسان
العرب عن الازهري حيث قال المنام مصدر نام ينام
نوما ومناما ولكنه غير مراد لانه حالة تعرض للحيوان
من استرخاء اعصاب الدماغ من رطوبة الابخرة المتصاعدة

بحيث تقف الحواس الظاهرة عن الاحساس واسا ولذا
قال المتكلمون النوم مضاد للادراك بل المراد منها الرؤيا
على طريقة ذكر السبب وارادة المسبب وهي على ما ذكره
المص انطباع هو مجاز مشهور في الارتسام في القوى الباطنة
لصورة من افق المتخيلة من اضافة المشبه به الى المشبه
او الافق بمعنى مطلق الجانب الى الحس المشترك وذلك لان
اذا ضعف الخيال بالنوم لم يحفظ الصور في اليقظة حتى
يتصرف فيها المتخيلة وتلقيها على الحس المشترك فيتذكر
عند اليقظة وبهذا اجيب عما اعترض به المحشي سعدي
جلبي على المص من انه لا يلزم في الرؤيا الاتحاد في المتخيلة
لان الانسان اذا ادرك شيا وبقيت صورة ذلك
المدرك في الخيال فعند النوم يرتسم في الحس المشترك تلك
الصورة التي بقيت مخزونة في الخيال وهي من اقسام
الرؤيا مع انه لا يصدق التعريف المذكور عليها فتامل
والصادقة منها وهي ما ليس باضغاث احلام من

المبشرات التي هي جزء من اجزاء النبوة كما ورد في الحديث
المشهور الرؤيا الصادقة جزء من ستة واربعين جزءا
من النبوة فقيل في توجيه ذلك ان الله اوحى الى محمد عليه
الصلوة والسلام ثلثا وعشرين سنة منها ستة اشهر الرؤيا
الصادقة فاذا نسبنا ستة اشهر من ثلث وعشرين سنة
يكون جزء من ستة واربعين جزءا انما يكون باتصال النفس
بالملكوت اي بعالم الغيب اتصالا معنويا ناشيا من تهذيب
الاخلاق وتزكية الظاهر والباطن عن الرذايل وقطع
النفس عن العلايق والعوايق البدنية المانعة من التوجه
الى مركزها الاصلي فالمراد من النفس النفس القدسي اذا هي
التي تتصل بعالم الغيب كما يشير اليه قوله في تعليل الاتصال
لما بينهما من المناسبة وقوله وهذا قسم يختص الخ قوله
عند ظرف للاتصال فراغها اي النفس من تدبير البدن
اذ لا فراغ لعدم قطع العلايق بالكلية بخلاف الموت
فتتصور اي عقيب الاتصال تنتقش النفس بما فيها

اى بالصورة التى فى الملكوت وتنعكس اليهما ما ارتسمت
فيهما من الصور العلمية وقوله مما يليق بها اى بالنفس بيان
لما من المعانى والصور ربما لتمثّل الثابتة الحاصلة هنالك
اى فى الملكوت ثم اى بعد ارتسام صورة ما فى الملكوت فى
النفس واستفادتها اياه ان المتخيلة تحاكيه اى تحكى هى
ذلك المعنى المستفاد من الملكوت للنفس او متشابهة
بصورة اخرى يقال حكيت فعله وحاكيته اذا فعلت
مثل فعله وفلان يحكى الشمس حسنا ويحاكيه بمعنى
تناسبه اى تناسب تلك الصورة الاخرى المحكية
لذلك المعنى الكائن فى النفس وفى الملكوت ولذا قيل ان
المتخيلة ترى المعانى المفرحة فى صورة الشئ اللطيف كالماء
وترى المعانى الغير المفرحة من المزاج فى صورة الشئ الكثيف فترسلها
اى ترسل المتخيلة تلك الصورة الاخرى المتناسبة الى
الحس المشترك فتصير الصورة المرسلة مشاهدة ثم ان كانت
الصورة شديدة المناسبة لذلك المعنى بحيث لا يكون

التفاوت

التفاوت الا بالكلية والجزئية الاول من حيث كونه فى
الملكوت او فى النفس والثانى من حيث كونه فى الحس المشترك
او فى المتخيلة استغنت الرؤيا عن التعبير والا احتاجت
اليه وانما نقلنا كلام المص وقدمناه عن موضعه الى هنا
اهتماما بشانه لصعوبته حتى سمعت عن اسنادى ان هذا
البحث من البيضاوى مما تحير فيه كثير من الناس وهذا
اى الرابع من اجناس الهداية قسم يختص بنيله الانبياء
والاولياء اى يمتاز ان عن غيرهما بوصوله او المعنى ان
وصول هذا القسم مقصور على الانبياء والاولياء فالباء
داخلة على المقصور كما هو الاغلب الذى صرح به التفتازانى
فى المطول مثل قولك واختص المندوب بوا وهذا اولى مما
وقع فى بعض النسخ ويختص قبيلة الانبياء فان الشائع
استعمال الاختصاص بالباء والقول بالحذف والتقدير
خلاف الاصل وقال المحشى ابن الصدر الانبياء ناظر
الى قوله بالوحى والاولياء ناظرا الى قوله بالالهام واما المنامات

فيعمهما قول لا ارى سانعا للغول بكون الالهام بضا
يعمهما والقول بانه يشترط فى الهام الانبياء ان يكون بواسطة
الملك فيكون وحيا خفيا فيندرج فى الوحى ويختص به
الانبياء يمكن الجواب عنه بانه مع قطع النظر عن كونه
مخالفا لما هو المشهور يمكن ان يقال انه لا دليل على تحتم
تخصيص الالهام بالهام الانبياء والمراد بالولى هنا الولى
بالولاية الخاصة وهو العارف بالله وصفاته حسب ما يمكن
المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصى المعرض عن الانهماك
فى اللذائذ والشهوات وبعبارة اخرى ذكرها السيد السند
من توالت طاعاته من غير ان يتخللها عصيان اذا
سمعت هذا فلا تصغ الى ما قال الطرسوسى من ان الاولياء
يعم جميع المؤمنين كلهم لانهم اولياء بالولاية العامة
لانه لا معنى للاختصاص بناءً على ان اراءة الاشياء
كما هى ابيه عنه لان الهام الولى بالولاية العامة ليس سببا
للعلم فكيف باراءة الاشياء التى هى اقوى مراتب العلم

قال

قال الفاضل السمرقندى الهام النبى حجة عليه وعلى غيره لانه وحى
خفى فى حقه والهام الولى اذا عرف انه من الملك او من الله
حجة عليه لا على غيره لانه لم يثبت عصمته فى حق غيره
والهام غير النبى وغير الولى ليس بحجة فليس سبب
للعلم لانه لا يوثق به انتهى فكان هذا هو الذى عناه النسفى
فى عقائده بقوله وليس الالهام من اسباب المعرفة بصحة
الشىء عند اهل الحق واما الجنس الرابع من الهداية فقط
عنى الله تعالى بقوله اولئك اشارة الى الانبياء المذكورين
قبل هذه الاية وهم ثمانية عشر نبيا مع ابراهيم على نبينا و
عليهم الصلوة والسلام اى اولئك المذكورون فى سورة
الانعام هم الذين هدى الله اى هداهم الله تعالى فالمفعول
محذوف فبهداهم اقتده اى بهم لا بغيرهم اقتده فتقديم
المفعول اعنى بهداهم للتخصيص والذى يدل على انه عنى
هذا القسم الرابع فقط ان قوله الذين هدى الله موصول
قصد به الجنس وجعل خبر المبتدا اعنى قوله اولئك فيكون

مقصودا على المبتدا الذى هو عبارة عن الانبياء و
اشادة اليهم قال المحقق التفتازانى فى شرح التلخيص
ان المعرف بلام الجنس ان جعل مبتدا فهو مقصور
على الخبر نحو الكرم التقوى وان جعل خبرا فهو مقصود
على المبتدا كما فيما نحن فيه فالذين هداهم الله الانبياء
المذكورون بقوله تعالى اولئك والموصول الذى قصد
به الجنس فى هذا الباب اى باب القصر بمنزلة المعرف بلام
الجنس ولكن الحصر اضافى بالنسبة الى العامة فلا يرد انه
كيف يجوز حصر الهداية فى هذه الجماعة المذكورة مع
ان كثيرا من الانبياء بل نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم
خارج عنهم بقرينة قوله فبهداهم اقتده فى الكشاف
الهاء للوقف ويسقط فى الدرج واستحسن ايثار الوقف
لثبات الهاء فى المصحف ومن اثبتها فى الدرج ساكنة اجرى
الوصل مجرى الوقف وقوله بالجر عطف على مدخول
الباء اى وايا ه عنى الله تعالى ايضا بقوله والذين جاهدوا

اطلاق المجاهدة وعدم تقييدها بمفعول ليعم كل جهاد
ينبغى فى كلام النيسابورى والمراد ان من جاهد النفس
او الشيطان الانسى او الجنى لمنع المخلوقين فى حقنا اى
فيما هو حق الله على العباد من الفروض والواجبات المالية
والبدنية اولنا فى بمعنى اللام الجارة كما فى قوله عليه الصلوة
والسلام عذبت امرأة فى هرة لنهدينهم سبلنا اى
سبل الوصول الى جانبنا او سبيل الجنة والخير ولكن با[عطا]
مزيد الالطاف وقال المحشى ابن الصدر وجه دلالة هذه
الاية على ان المراد هو القسم الرابع انه رتب الهداية فيها
على المجاهدة وجعلت مسببة عنها والاقسام الثلثة
السابقة ليست مترتبة على المجاهدة بل هى عامة فتعين
الرابع فان قلت هذا انما يحتاج اليه اذا لم يفسر هداية
السبيل بكشف السرائر واراءة الاشياء كما هى اما لو
فسرت به فلا قال المص لنهدينهم سبل السير الينا والوصول
الى جانبنا ولعل هدايته سبل السرائر بكشف على قاويم

السرابر ويريهم الاشياء كما هي انتهى قلت ما ذكره المص
من التعبير ايضا مستفاد وماخوذ من ترتب الهداية
في الاية على المجاهدة تامل تعرف قوله فالمطلوب اى اذا
كان الامر كذلك فالذى يطلبه العباد بقولهم اهدنا الصراط
المستقيم او الحامد المثنى المجرى على الله تعالى تلك الصفات
العظام او القارى والماكل واحد واللام عوض عن
المضاف اليه اى مطلوب نحو الحامد وعلى التقادير
الظاهر جواب عن اشكال يرد ههنا مبناه حمل الصراط
المستقيم على ملة الاسلام وتقريره ان من خصص الحمد
بالله واجرى عليه تلك الصفات المشتملة على احوال
المبدء والمعاد وما بينهما وحصر العبادة والاستعانة فيه
تعالى كان مهتديا الى الاسلام بالضرورة فكيف يطلب
الهداية اليه فهل هذا الا طلب حصول الحاصل وهو
ممتنع وهذا الاشكال ليس مختصا ببيان الاجناس الهداية
بدليل ان صاحب الكشاف تصدى لهذا الاشكال

وجوابه

وجوابه مع انه ترك بيان مراتب الاجناس راسا لكن المص
فرعه على بيانها كما هو الظاهر لوضوحه عنده كما قيل لكنه لو سلم
فانما يسلم فى فيما عدا الجنس الرابع لانه غير داخل فى اصل
الاسلام والا لكان كل مسلم مكشوفا له السرائر مع انه من
خواص الانبياء والاولياء وبالمعنى المذكور آنفا فكانه قال اذا
تبين لك ما سبق من معنى الهداية ومراتبها فالمؤمن الحامد
المثنى على الله بتلك الصفات مهتد لا محالة فكيف يطلب
الهداية فلا بد ان يكون لطلبه تاويل وتوجيه فاشار الى
ذلك بقوله فالمطلوب الخ وقال المحشى ابن الصدر ما حاصله
انه ليس جوابا عن الاشكال بل هو افادة انه يتفاوت
الطلب بحسب تفاوت الهداية وتنوعها وبالجملة مطلوبه
اما زيادة ما منحوه اى الزيادة على ما اعطوه من الهدى
او زيادة نفس ما منحوه وعلى التقديرين يحتمل ان يكون
الزيادة بحسب الكمية وان يكون بحسب الكيفية وحاصل
الجواب ان الحاصل قبل الطلب اصل الاهتداء والمطلوب

زيادة قال السيد السند في حاشية الكشاف فان جعل
مفهوم الزيادة داخلا في المعنى الذي استعمل فيه اهدى
كان مجازا وان جعل خارجا مدلولا عليه بالقراين كان
حقيقة لان الهداية الزائدة هداية وذلك لكون المزيد من
جنس المزيد عليه فلم يستعمل اللفظ في غير ما وضع له وخالفه
المحشي ابن الصدر حيث قال اهدنا مجاز في هذه الصورة
ايضا لان صيغة اهدنا وضعت لطلب الهداية لا لطلب
زيادتها ويرد عليه ان افادة الزيادة من الخارج من
اللفظ لا من اللفظ فلا تجعل اللفظ مجازا قوله والثبات
بالرفع عطف على الزيادة عليه اى على ما منحوه وحاصل
هذا الجواب ان الحاصل قبل الطلب الاهتداء والمطلوب الثبات
عليه وهذا الجواب نسبه صاحب الكشاف الى علي كرم الله
وجهه وابي واهدنا على هذا الجواب مجاز ايضا لان الثبات
على الشيء ليس عين ذلك الشيء ولذا كان الامر بالقيام
للقائم مثلا مجازا عن طلب الدوام والثبات ووقع في

بعض النسخ بالواو والواو واصلة وهو مخالف لكلام الكشاف
وحواشيه وعليه يكون المطلوب مجموع الزيادة والثبات
لكنه موافق في المعنى لكلام المحشي خسرو حيث قال وتحقيقه
ان المراد من الهداية الهداية الكاملة لاطلاق اللفظ والكمال
انما يكون اذا زاد على الاصل ووجد الثبات عليه فان انتفاء كل
منهما يوجب النقص انتهى قوله فيمكن حمل ما في الكشاف عليه
بجعل ولمنع الخلو فقط قوله او حصول عطف على الاول او على
الثاني المراتب المترتبة عليه اى على ما منحوه والظاهر ان اراد بالمراتب
المترتبة عليه المراتب التي تحصل لهم اما في العقبى مثل دخول
الجنة والفوز بلقائه تعالى وساير ما اعد الله لعباده المتقين
واما في الدنيا مثل الصبر والتوكل وساير الاخلاق المرضية و
مقامات العارفين وقال المحشي خسرو المراد حصول مرتبة
مترتبة على مراتب الهداية فان لكل جنس من الاجناس المذكورة
مراتب مرتبة فان القوة العقلية تتفاوت شدة وضعفا وكذا
الاستدلال بالادلة العقلية والاهتداء باقوال الرسل ومعاني

الكتب المنزلة لا سيما الرابع وزيف بانه لو اريد ذلك لم يكن
اهدنا مجازا لكونها هداية ايضا منتهى وقد صرح بكونه مجازا من
باب ذكر السبب وارادة المسبب ولانه ح يكون زيادة ما
نحوه شاملة لهذه الصورة فلا يكون للتقابل معها وجه
وايضا المراتب المترتبة على الهداية لا تكون من مراتبها وبا
لجملة انه ذكر طلب هداية الصراط المستقيم واريد طلب
المراتب المذكورة سواء قلنا بانه مجاز مرسل او كناية بان
يكون طلبها كناية عن طلب ما يلزمها من نحو دخول الجنة
قوله فاذا قاله اى اهدنا الصراط المستقيم العارف تفريع على
ما تقدم من كون الطلب للزيادة او للمراتب كانه قال اذا كان
الطلب للزيادة او المراتب فتلك الزيادة مثلا بالنسبة الى
العارف بالله الواصل الى منتهى السير الى الله لا اليه تعالى القصد
للخوض فى بحر السير فى الله معرفة طريق السير فى الله كما قال عنى به
الخ ويمكن ان يكون دفعا للوهم ان يقال ان المراتب المترتبة
على اجناس الهداية حاصلة للعارف فما معنى قوله اهدنا فاشار

بالتوزيع المذكور الحاصل مطلوبه ايضا حصول تلك
المراتب لان منها ما لا يحصل فى مراتب السير الى الله
وانما يحصل فى مراتب السير فى الله كدفع الحجب والغواشى
على ما اشار اليه فيما سياتى بقوله ليمحو عنا الخ وقد عرفت
معنى العارف وان العارفية بعد الزاهدية والعابدية
فى اياك نعبد وبالجملة انه قصد هذا العارف بقوله اهدنا
ارشدنا طريق السير فيك وهو التخلق بالاخلاق الربانية
والفرق بين السيرين الثانى لكونه عبارة عن التخلق بتلك
المتناهية لا ينتهى الا بفناء السائر كما نقله ابن الصدر عن
صاحب الفتوحات انه قال بعد ما انتهى العارف الحال الى انه راه
فى كل شئ وظهر له نسمات من مهب بى يسمع وبى يبصر اراد
العارف ان يلقى عصا السفر ويزيل عنه اسم المسافر
يعرف ان الامر لا نهاية له وانه لا يزال مسافرا وان الاول
لكونه عبارة عن قطع الدرجات والمقامات الاحدى
عشر المتناهية متناه قال المحشى ابن الصدر نقلا عن

الاخلاق والنعوت الغير

الشيخ الرئيس في مقامات العارفين ان لحركات السكينة
درجات مترتبة ومقامات متصاعدة اولها يسمونها
الارادة وهي حالة تعتري بعد التصديق بوجود المبدأ الاولى
تصديقا جازما مع سكون نفس وتصور الكمال الذاتي
الخاص به الفايضة اثاره على المستعدين بقدر استعدادهم
وتلك الحالة هي الرغبة في الاعتصام بالعروة الوثقى التي لا
تزول وهي مبدأ حركة السير الى العالم القدسي فهذا المقام
مقام الارادة فما دامت درجته هذه فهو مريد وثانيها
مقام الرياضة وهي نهي النفس عن هواها وامرها
بطاعة مولاها وهي اصناف فمنها رياضة العارفين لانهم
يريدون وجه الله لا غير فرياضتهم منع النفس عن الالتفات
الى الغير واجبارها على التوجه نحوه تعالى ليصير الاقبال
عليه والانقطاع عن غيره ملكة وثالثها الوقت وهو
خلسة لذيذة من اطلاع نور الحق عليه كانها برق يومض
اليه ثم تخمد وهي تسمى عندهم وقتا وقد لا يخطو في هذه

التسمية قوله عليه الصلوة والسلام لي مع الله وقت لا يسعني
فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل فالوقت اول درجات الوجدان
والاتصال وانما يحصل بعد حصول شيء من الاستعداد
المكتسب ورابعها تمكن الوقت بحيث يحصل في غير حال
الارتياض فان الاتصال بجناب الحق اذا صار ملكة فالوقت
قد يحصل في غير حال الارتياض الذي كان معدا لحصوله
من قبل لكن في هذا الحد يستعلي عليه غواشي الوقت
ويزول عن سكينته وينبه وجليسه لاستقراره عن
داده لان الامر العظيم اذا فاجاء الانسان فقد يستغرقه لكون
النفس غافلة عن هجومه غير متاهبة فيبهره عنه و
خامسها استقرار الوقت بحيث يزول معه الاستقرار
لانه اذا طالت عليه الرياضة وتوالت تلك الغواشي
واستمرت الف بها وزال عنه الاستقرار لان النفس
قد تاهبت لتلقيه لكونها متوقعة لعوده وسادسها
السكينة وهو ان يبلغ به الرياضة مبلغا ينقلب وقته

سكينة فيزداد الاتصال بحيث يكون المخطوف مالوفا و
يحصل معارفة مستقرة ويستمتع فيها ببهجة فاذا
انقلب منها انقلب حيرانا اسفا وسابعها تمكن السكينة
بحيث يلتبس ترك الحصول بالترك للاحصول لانه كان
قبل هذا بحيث يظهر اثر الابتهاج عند الحصول والاسف
عند الانقلاب فصار في هذا المقام بحيث قل ظهوره كر
عليه فيراه جليسه حال الاتصال بجناب الحق حاضرا عنده
مقيما معه وهو بالحقيقة غائب عنه مقيم مع غيره وثامنها
استقرارها بحيث تحصل له متى شاء فانه الى هذا الحد كان
انما يتيسر له هذه المقارنة احيانا ثم تدرج الى ان يكون له
متى شاء وتاسعها حصول الاتصال مع عدم المشية و
الارادة بل كلما لاحظ غيره لاحظ عبرة وان لم يلاحظ
للاعتبار فتسنح له ارتقاء من عالم الزور الى عالم الحق و
عاشرها استقراره مع عدم الرياضة فانه اذا تمت رياضته
واستغنى عنها بوصوله الى المطلوب الذي هو اتصاله الى

الحق دائما صار سره الخالي عما سوى الله كمرآة مجلوة بها
شطر الحق فتمثل فيه اثر الحق وفاضت عليه اللذات الحقيقية
وابتهج بنفسه بما ناله من اثر الحق فكان له نظران نظر الى
الحق المبتهج به ونظر الى ذاته المبتهجة بالحق وكان بعد في
مقام التردد لانه متوجه تارة الى النفس المنتقشة بالحق
المتزينة بزينة حصلت لها منه وتارة متوجه الى الحق
والحادي عشر مقام الغيبة وان يترقى الى ان يغيب عن نفسه
بالكلية فيزول التردد المذكور ويتم الوصول الى الحق
فلا يلاحظ الا جناب الحق فما دام العارف لم يقطع هذه
الدرجات فهو سائر الى الله فاذا انتهى الى هذه الاخيرة فقد
السير ويليها درجات السير في الله فانتهاء الاولى بمنزلة الوصول
الى ساحل البحر وابتداء الثاني بمنزلة الخوض في البحر فلا يزال
العارف الواصل الخائض لجة بحر الوصول في الله ينقلع عن
القيود البشرية ويرتفع عنه اثار الحجب والغواشي الجسمانية
الى ان لا يبقى في تلك الحجب والغواشي اثر المعاوقة واذن

لم تكن نفس الحجب والغواشي مرتفعة عنه بالكلية و
بهذا يعلم ان المراد من محو الظلمات والغواشي في قوله
لنمحو الخ محو اثرهما وما يترتب عليهما من نحو المعاوقة
والا فنفسهما لا ينفك عن البشر ما دام حيا كما يشير اليه
قوله عليه الصلوة والسلام وانه ليغان على قلبي واني
لاستغفر الله كل يوم مائة مرة واللام في قوله لنمحو
متعلق بقوله ارشدنا وهذا الشكل يمكن ان يكون بتاء
الخطاب او بنون التكلم او بياء الغيبة كما وقع كل واحد في
نسخة فالمعنى على الاولين لتمحو انت او نحن عنا ظلمات
احوالنا وتميط كذلك غواشي ابداننا بذلك السير الى الله
وعلى الثالث الضمير المستتر للسير المذكور ومن ظلمات
احوالنا حجب واستار طاربة لقلوبنا في السير الثاني
مانعة ومعوقة لها عن كمال التوجه ومن غواشي ابداننا
حجب واستار راسخة فينا ناشية من تعلق الارواح با
لابدان والقوى المنادية الى الفساد والعصيان او اعم

جسمانية ولواحق مادية تعرض للبدن في السير الثاني
فلا يرد عليه ان السالك انما يحق وصوله بعد محو الظلمات
فكيف يصح قوله لنمحو الخ وحاصله ان المحو قبل الوصول
ظلمات وغواشي تعرض في السير الى الله والمطلوب محو
ظلمات تعرض في السير الثاني بل الحق في الجواب ما سمعت من
الزيادة على ما منح او الثبات على ما منح وقوله تستضيء
متعلق بقوله نمحو او نميط فالمعنى ارشدنا طريق السير فيك
ليحصل بسبب ذلك الارشاد والسير محو الظلمات المذكورة
واماطة الغواشي المذكورة ويحصل لنا بسبب ذلك المحو و
الاماطة الاستضاءة بنور قدسك ولعل المعنى بالنور
المقدس لك او بنورك المقدس فالقدس بمعناه المؤول باسم
المفعول او بمعناه المصدري صفة النور فهو من اضافة
الموصوف الى الصفة تاويلا وبل على راي وبناء وبل على
راي النور المقدس المنزه عن شايبة الظلمات لكونه حاصلا
بعد المحو والفناء فلذا جعله سببا للرؤية فقال فنراك بنورك

اقول الرؤية ههنا ان كانت غير بصرية كما هو الظ فالقول
بها مبني على ما عليه المحققون من الصوفية من جواز
الرؤية في الدنيا ووقوعها لبعض خلص عباده وذلك لان
الطالب الصادق اذا سلك طريق التصفية بارشاد
الكامل المكمل واشتغل بالذكر الدائم والتوجه التام الى
المبدء ونفي الخواطر وخلص سره عن ذكر الغير تصيقل قلبه
بصيقل الذكر والتوجه وصفي عن الكدورات انعكس
على باطنه انوار الاشعة الالهية وانجذب نحو الملأ الاعلى
وبقوة ذلك النور والجذبة انخلع عن الصفات الموجبة
لتقيد السالك وعبر عن مضايقها اولا عن الصفات
البشرية والحيوانية ثم يحصل له العبور عن الصفات
الملكية ثم عبر بالروح والجسد المكتسب المثالي عن العرش
والكرسي وينخلع بالكلية عن قيود الاجسام فيصير مجردا
طرفا فح يتجلى له ربه عز شانه بلا كيف ولا جهة وعند
هذا التجلي يفنى السالك ويضمحل ويرجع الى العدم الاصلي

كما هو شان مقام الفناء في الله كما ذكره العارف الجامي
ز كفش بو تر ست آن واز شنيدن زبان زين گفت وگوتا
به بو يدن او وهذه الرؤية بجميع وجوده لا بعضو مخصوص
كما تقدم عن صاحب العوارف من سراية نور المشاهدة
في كلية العبد حتى يحظى به روحه ونفسه وقالبه وقال
العارف الاخر براه العارف بجميع وجوده وان كانت بصرية
فمبني ايضا على جواز رؤية الله تعالى في الدنيا كما قال الامدي
في الابكار اجتمعت الامة من اصحابنا على ان روية الله
تعالى في الاخرة جائزة عقلا واختلفوا في جوازها سمعا
فاثبتها قوم منهم ابن عباس واحمد بن حنبل ذكر ابن اسحق
ان ابن عمر رضي الله تعالى عنهما ارسل الى ابن عباس يسئله
هل راى محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ربه فقال نعم وروى
عبد الله بن حارث انه اجتمع ابن عباس وكعب فقال
ابن عباس اما نحن بنو هاشم فنقول ان محمدا راى ربه
مرتين وحكى النقاش عن ابن حنبل انه قال انا اقول بحديث

ابن عباس بعينه راه راه حتى انقطع نفسه مستدلين
بقوله عليه الصلوة والسلام رايت ربى بعينى وبقوله تعالى
ما كذب الفواد ما راى فسروا ما راه به تعالى كما هو احد التعويلين
نقل قاضى عياض فى الشفا انه قال بعضهم معناه ما انكر قلبه
ما رته عينه وقال البيضاوى فى تفسيره ما راه ببصره من
صورة جبرائيل والله تعالى اى ما كذب بصره بما حكاه له فان
الامور القدسية يدرك اولا بالقلب ثم ينتقل منه الى البصر
او ما قال فواده لما راه لم اعرفك ولو قال ذلك كان كاذبا
لانه عرفه بقلبه كما راه ببصره انتهى كلامه وذلك انه اذا
غلب صفاء التوحيد واستنار الروح بالنور واثر فى
الهيكل صار الروح والهيكل فى الصفاء واحدا فينكشف
للعين الظاهرة ما ينكشف للروح ولذا قال المص بنور ك
وهذا الحال متحقق فى الانبياء كما قال عليه الصلوة والسلام
نحن معاشر الانبياء اجسادنا روح ونفاه اخرون
منهم عائشة رضى الله تعالى عنها وعن ابيها وهذا هو

المشهور

المشهور عن ابن مسعود عن مسروق انه قال لعايشة
يا ام المؤمنين هل راى محمد ربه فقالت لقد قف شعرى مما
قلت من حدثك ان محمدا راى ربه فقد كذب ولما كان
اهدنا دعاء فى صورة الامر اراد ان يبين ما به الاشتراك
بينهما وما به الامتياز فقال والامر عرفوه بانه طلب فعل غير
كف الى على جهة الاستعلاء وهذا التعريف ارتضاه الشيخ
ابن حاجب لانه لما كان النهى تكليفا والمطلوب بالتكليف
لابد ان يكون مقدورا وعدم الفعل لكونه اوليا غير مقدور
جعل المطلوب فى النهى الكف عن الفعل المنهى عنه لكونه فعلا
مقدورا لكنه بعد ينتقض جمعا باكفف امرا ويمكن الجواب
بان المراد من الكف ما لا يكون مستفادا من الآلة اى لة
النهى كما اشير اليه بتقييد الكف وتوصيفه بالآلى وبالجملة
ان الامر اى كل فرد من افراده وكذا الدعاء بل الالتماس يتشاركان
لفظا ومعنى اى فى اللفظ والمعنى او من جهة اللفظ والمعنى
اما الاول فلان كل واحد منهما على لفظ المضارع المجزوم

من يدا في اوله همزة وصل ان كان ما بعد حرف المضارعة ساكنا
الى اخر ما ذكر في موضعه واما الثاني فلان كل واحد منهما
لطلب الفعل فالمعنى انهما يتحدان في اللفظ والمعنى ويتفاوتان
بحال الآمر او به كما اشار اليه المص بقوله ويتفاوتان بالاستعلاء
والتسفل فان قاله على وجه الاستعلاء فامر او على وجه
التسفل فدعاء وتضرع او على وجه التساوي فالتماس وان
لم يكن في الواقع ونفس الامر كذلك فبين الاستعلاء وبناء
التسفل الطلب وهذا مذهب ابي حسين ورجحه السيد
السند في حاشية الكشاف حيث قال واعتبر ابو الحسين
في الامر الاستعلاء وفي الدعاء التضرع وفي الالتماس عدمهما
وهذا اولى والخطيب الدمشقي حيث قال والاظهر ان
صيغة الامر من المقترنة باللام وغيرها موضوعة لطلب
الفعل استعلاء لكن بينهما فرق ثم قال وقد تستعمل
لغيره وذكر له معاني كثيرة مثل الاباحة والتهديد و
التسوية وعد منها الدعاء والالتماس وهذا الكلام منه

بين كلام الكشف وكلام الخطيب فرق وهو ان لفظ الامر وصيغته موضوعة لمطلق الطلب واستعمالها مع الاستعلاء او التسفل او التساوي لا يخرجها عن الحقيقة واما على كلام الخطيب فظاهره انه حقيقة في حال الاستعلاء فقط منه

منشو

مشعر بان صيغة الامر حقيقة في الطلب المذكور مجاز في غيره
وكلام علامتي الجرجاني والتفتازاني في حاشية الكشاف
صريح في انها موضوعة لطلب الفعل مطلقا وانه بالاستعلاء
والتسفل والتساوي لا يصير مجازا وكلام المص ههنا وفي
موضع من المنهاج ايضا موافق لمذهب ابي الحسين وفي
موضع اخر من المنهاج قال لفظ الامر حقيقة في القول
الطالب للفعل واعتبر المعتزلة العلو وابو الحسين الاستعلاء
اي علو الآمر في نفسه
ويفسرها قوله تعالى حكاية عن فرعون ماذا تامرون
اي يطلبها
فاعترض عليه بان بين كلاميه تنافيا واجيب بانه اراد
بالامر في الاول ما هو عند اهل العرف ولا خفاء في اشتراط
الاستعلاء فيه ح لا العلو لان الاعلى رتبة اذا قال افعل
تضرعا لا يقال انه امر والعبد اذا قال لسيده افعل استعلاء
يقال انه امر ولذا ينسب الى سوء الادب وفي الثاني ما هو عند
ارباب العربية فانهم يسمون الكل امرا وقيل بالرتبة اي
بجانب يكون التفاوت بالرتبة بان يكون الآمر اعلى رتبة من

المامور في نفس الامر ولا يكفي الاستعلاء والتسفل وهذا
كما سمعت قول اكثر المعتزلة وصاحب الكشاف حيث قال
وصيغة الامر والدعاء واحدة لان كل واحدة منهما طلب
وانما يتفاوتان بالرتبة واورد عليه ان دليله لا يفيد المدعى
لان كون كل من الامر والدعاء طلبا لا يفيد اتحاد صيغتهما
فان اقسام الطلب كالامر والنهي والاستفهام كل منها طلب
مع عدم اتحاد صيغتها فلذا عدل عنه المص ولما كان السراط
الذي بمعنى الجادة او الطريق السهل والمستوي اصلا للصراط
الذي هو الافصح والمكتوب في المصاحف وكان بيان
الاصل بيانا للفرع في الجملة مع ثبوت القراءة به تعرض المص
لبيانه لذلك وليترتب عليه قوله الآتي والصراط من قلب
لح فيقال والسراط ماخوذ من سرط في قولهم سرط كفرح (بيان للتعرض)
ونصر فلان الطعام اذا ابتلعه قوله فكانه يسرط السابلة
في بعض النسخ سرط ثلاثي وفي بعضها مزيد من باب
الافتعال كما ذكر في بعض نسخ الكشاف وكلاهما صحيح ففي

الاساس سرط واسترطه وبالجملة هو بيان لوجه التسمية
كانه قيل كيف يكون تسمية الطريق والجادة بالسراط
الماخوذ من سرط بمعنى ابتلع مع ان معنى الابتلاع مفقود
في الطريق فاجاب بما حاصله ان المفقود هو الابتلاع على
الحقيقة واما الابتلاع على سبيل التشبيه والتوهم فموجود
فيها لان السابلة اي ابناء السبيل المختلفة في الطرقات نقلا
عن الراغب سمي بالسراط بناء على توهم انه يبتلع سالكه
او يبتلعه سالكه كما يقال اكلته المفازة اذا اضمرته او اهلكته
واكل المفازة اذا قطعها وكذلك يسمى اللقم لانه يلتقمهم او
يلتقمونه انتهى فعلى الاول يكون السراط فعالا بمعنى
فاعل وعلى الثاني يكون بمعنى مفعول كالاله واللباس
وكذا اللقم والمص اقتصر على الاول تبعا للكشاف وطلبا
للاختصار مع حصول الغرض بما هو الاظهر قوله وكذلك (اي يكون اللقم اما اللاهم او بمعنى الملقوم)
في بعض النسخ باللام التعليلية وفي بعضها بكاف
التشبيه فعلى الاول يكون المعنى يكون السراط بمعنى الطريق

يعني في الكشف كاللقمة للطعام [illegible]

كانه يسرط السابلة يسمى ايضا لقما بفتح اللام والقاف
ويرد عليه انه ح يكون قوله لانه يلتقمهم مستدركا
فلذا قال المحشى خسرو وابن الصدر انه تنبيه ولو حمل
على انه علة للعلية لم يبعد وقيل انه تعليل للمعلل فكانه
يقول انما سمى الابتلاع لقما لتحقق معنى الالتقام فيه
وعلى الثانى يكون المعنى كما سمى الطريق سراطا لكونه
يسرط السابلة يسمى لقما لكونه يلتقمهم وهذا اظهر واوفق
بما سمعته عن السيد قدس سره ثم لا يخفى عليك ان
اعتبار معنى الابتلاع والالتقام فى الطريق ليس من
حيث انه داخل فى محل التسمية حتى يكون مطردا ويلزم
التسمية فى كل ما هو كذلك بل هو من حيث انه مصحح
للتسمية مرجح لها من بين الاسماء من غير دخوله فى
محل التسمية كما قاله عضد الملة والدين فى الدبران
والعيوق والسماك فى شرح مختصر الاصول ولهذا زيادة
تفصيل ذكره الفاضل الاسفراينى فى شرح رسالة الوضع

فى مباحث المشتق والصراط اى لفظ الصراط بالصاد
حصل من قلب السين صادا كمصيطر فى مسيطر وذلك
القلب انما هو لتحصيل الموافقة والمجانسة بين الصاد
والطاء كما اشار اليه بقوله ليطابق اى الصاد الطاء
فى الاطباق فان كلا منهما من الحروف المطبقة التى هى
الطاء ومعجمه والصاد ومعجمه بخلاف السين فانها من
المنفتحة قال الزمخشرى فى المفصل والاطباق ان تطبق
على مخرج الحرف من اللسان ما حاذاه من الحنك اى ان
تطبق الحنك على موضع يخرج منه الحرف من اللسان فا
لاطباق الالصاق وتلاقى سطح اللسان والحنك الا
ان تسميه الحروف مطبقة مجاز لان المطبق بالحقيقة
هو نحو الحنك او اللسان الا ان هذا لا ينافى تسمية
الحرف به بان يكون الاصل المطبق عنده الحنك واللسان
فاختصر وقيل مطبقا كما قيل للمشترك فيه مشترك وكذا
التسمية منفتحة بصيغة اسم الفاعل من الانفتاح وهو

الافتراق مجاز لان الحروف نفسها لا تنفتح وانما ينفتح
عندها اللسان من الحنك فهى المقابلة للمطبقة وما ذكره
المص فى تعليل القلب من المطابقة للطاء هو مراد الكشاف
من قوله لاجل الطاء الا ان صاحب الكشف وتبعه العلامة التفتازانى
ذكر بدل الاطباق الاستعلاء حيث قال ابدلت صادا
لانها تناسب السين فى الهمس والطاء فى الاستعلاء ولا
باس بذلك لان الطاء كما له صفة الاطباق فله صفة
الاستعلاء اى استعلاء اللسان عند التلفظ بها الى
الحنك وكذلك الصاد وقد يشم الصاد صوت الزاء
اى يتلفظ بالصاد على وجه يشم منه السامع صوت
الزاء المعجمة لتكون اى الصاد التى شمت صوت الزاء اقرب
الى المبدل منه وهو السين يعنى ان الصاد وان كانت لا
شتراكها مع السين فى الهمس قريبة منه الا ان المشموم منه
بصوت الزاء [2] اليه من الصاد الخالص لانه من المطبقة
المستعلية والسين والزاء من المنفتحة المنخفضة خاصة

[2] يكون اقرب

شم

شم صوت الزاء يكتسى بذلك الاشمام نوعا من الانفتاح
والانخفاض اللذين هما صفتان للسين فيكون لهذا
المكتسى زيادة قرب الى السين وفى بعض الحواشى يعنى ان
السين حرف مهموسة منخفضة منفتحة رخوة والطاء
مجهورة مستعلية مطبقة حديدة ففى الجمع بينهما
بعض الثقل فبعضهم ابدل السين صادا لتوافق الطاء
فى الاستعلاء والاطباق وبعضهم ابدلها زاء ليوافقها
فى الجهر وبعضهم ابدلها صادا واشمها صوت الزاء طلبا
لمجانسة فى الجهر والاستعلاء معا والاقربية الى المبدل منه
لاشتراكهما فى الانفتاح والانخفاض انتهى كلامه وهو
صريح فى ابدال السين زاء مع انه ليس فى كلام المص ما يدل
عليه فكيف بعينه وايضا يرد عليه انه لا يوافق ما سيأتى
من اشتراط ثبوته او بدله فى الاسم لخلوص الصاد الخالص
او المشموم فالصاد نفسه ثابت فيه والسين ثابت بدله
فيه واما الزاء فليس نفسه ولا بدله بثابت فيه اذ الثابت

فيه هو الصاد كما سيأتي وهو ليس بدلالة بل انما هو بدل
السين قوله وقرأ ابن كثير الخ بيان للسراط من حيث القارئ
وما قبله بيان له من حيث اللغة فلا يرد ان احد البيانين
مستدرك ورويس كزبير لقب محمد بن المتوكل القارئ
راوي يعقوب بن اسحاق ولذا قال عن يعقوب هذا ما
في اكثر النسخ وفي بعضها وقرأ قنبل كسنبل لقب محمد بن
عبد الرحمن القارئ عن ابن كثير ورويس عن يعقوب ولعل
هذا هو الاظهر لان الظرف متعلق بقرأ باعتبار تضمين
معنى الرواية كما يشعر به كلام المحشي ابن الصدر فعلى هذه
النسخة يبرز المضمر عند كل ظرف مفردا والتقدير قرأ
قنبل راويا عن ابن كثير وقرأ رويس راويا عن يعقوب
وفي بعض اخر وقرأ ابن كثير برواية قنبل وهو كالبعض
المذكور في عدم الاشكال واما الاكثر فلا يخلو عن اشكال
لان المضمر اما ان يبرز مفردا كما فعله المحشي ابن الصدر
او مثنى اما الافراد فيستلزم الالتباس كما في سائر مواضع

افراد الحال عند تعدد ذي الحال الا عند وجود قرينة صار فة
كما في قوله تعالى شهد الله والملائكة واولوا العلم قائما بالقسط
ومن مثاله اسحاق ويعقوب نافلة واما التثنية بان يقال
راويين عن يعقوب فانما يصح لو علم كون ابن كثير راويا
عن يعقوب الا ان يمنع الاستلزام المذكور بناء على وجود
القرينة وهي ما اشتهر عند ارباب هذا الفن من ان الراوي
عن يعقوب هو رويس لا ابن كثير كيف لا وابن كثير مقدم
على يعقوب بكثير لان يعقوب بن اسحاق الحضرمي قرأ على
ابي منذر سلام وهو قرأ على ابي عمرو بن العلاء البصري
احد القراء السبعة وهو قرأ على ابن كثير المكي احد القراء
السبعة بالاصل وهو السراط بالسين وحمزة بالاشمام
المذكور وقرأ الباقون من القراء بالصاد الخالص وهو
اي ما قرأه الباقون لغة قريش وهو الثابت في الامام
فهو افضل القراءات وافصحها واراد بالامام مصحف عثمان
رضي الله تعالى عنه سمي به لكونه قدوة لغيره من المصاحف

واعترض عليه بانه يدل على ان ما عداه ليس بثابت فيه
وقد صرحوا بانه لا بد في القرآنية من امور ثلثة صحة السند
والثبوت في الامام والصحة بحسب القواعد العربية واجيب بان
معنى الثبوت ان يكون هو او بدله مرسوما فيه ولما رسم
في الامام بالصاد صدق على السراط بالسين انه ثابت فيه
لكون بدله ثابتا فيه فكان قرآنا ولو كان في رسمه السراط
بالسين لم يكن الصراط بالصاد ثابتا فيه فلم يكن قرآنا كما
قال صاحب النشر ما حاصله انه لو كتب بالسين على الاصل
لعدت قراءة غير السين مخالفة للرسم والاصل فكتب بالصاد
للتعادل وقال المحشى عصام الدين في توجيه موافقة ما
بالسين للامام قلت معنى الموافقة ان يكون من محتملات
رسم الخط او مما يصح ان يقرء به ما كتبه في اللغة ويصح في
اللغة قراءة الصاد في الصراط سينا فلم تخرج هذه القراءة
من الموافقة بمجرد ان المكتوب فيه الصاد ويدخل في هذا
الاخير ابدال الصاد زاء ان صح في اللغة قراءة الصاد في

الصراط

في الصراط زاء وجمعه اى جمع الصراط صرط بضمين و
ظاهره انه جمع سواء ذكر او انث من غير تفصيل فكانه
لافادة هذا العموم عدل الى المصدر عن الفعل في قول
الكشاف ويجمع صرطا فان اضافة المصدر يفيد العموم
صرح به الخطائى في حاشية شرح التلخيص ثم اثبت له
نظير فعال ككتب في جمع كتاب وسوك في جمع سواك ومنهم
من فصل فقال ان ذكر الصراط فيجمع على فعلة في القلة وعلى
فعل في الكثرة كحمار وحمر واحمرة وان انث فقياسه ان يجمع
على فعل كذراع واذرع وعلى هذا يكون ما ذكره المص
مبنيا على انه جمع كثرة وعلى الشق الاول من الترديد وهو
اى الصراط كالطريق في التذكير والتانيث اى كما انك مخير
في تذكير الطريق وتانيثه بل سائر اسماء الطريق على ما ذكره
ابن الحاجب في قصيدته المعمولة لبيان المؤنثات السماعية
كذلك الصراط فتقول مثلا الصراط الاعظم والصراط العظمى
وقال المحشى ابن الشيخ تذكيره لغة بني تميم وتانيثه لغة الحجاز

واما فى المعنى فقال المحشى شهاب الدين هو مثله فيه
وكانه بناء على ما ذكره الجوهرى من عدم الفرق بين نحو الطريق
والسبيل حيث قال الصراط والسراط والزراط الطريق
وصاحب القاموس حكم بالفرق وبعدمه على التردد حيث
قال والسراط بالكسر السبيل والطريق الواضح وممن صرح
بالفرق الفاضل ابن الكمال حيث قال فى تفسيره واما فى المعنى
فبينهما فرق لطيف وهو ان الطريق كل ما يطرقه طارق
معتادا كان او غير معتاد والسبيل من الطرق ما هو يكون
على جهة المقصد فهو اخص الثلثة وفائدة وصفه ح با
لمستقيم ان الصراط يطلق على ما فيه صعودا وهبوطا
والمستقيم ما لا ميل فيه الى جهة من الجهات الاربع كما
قال المص والمستقيم من الصراط المستوى اى ما ليس فيه
اعوجاج ولا صعود وهبوط واصل الاستقامة فى
قيام الشخص ان لا يكون منحنيا ولا متعقفا ولا مائلا الى
يمين او يسار والمستوى من سوى الارض والمكان واستوى

اذا لم يكن فى سطحه وحدوده اختلاف ووصف الطريق
بالاستقامة اما باعتبار نفس الطريق او باعتبار ان
سالكه يستقيم فيه قوله والمراد به طريق الحق تريد انه ليس
المراد من الصراط المستقيم معناها الموضوع له اعنى الطريق
المستوى المحسوس بحاسة البصر بل المراد به امر متحقق على
ان يكون استعارة مصرحة تحقيقية والقرينة ابداله
بصراط الذين لح او العلم بان ارشاد هذا الطريق المحسوس
ليس فى شىء من الاعانة على العبادة والمطلوب ذلك
كما مر ولكن قال صاحب الكشاف ان ذلك الامر المتحقق
طريق الحق وهو ملة الاسلام فجعلهما متحدين ولم
يرض به المص فقال والمراد به طريق الحق وقيل ملة الاسلام
فجعلهما متغايرين والتفسيران رواهما ابن جرير عن ابن
عباس فبعض ارباب الحواشى رجح ما فهمه الزمخشرى
من كونهما واحدا بناء على ان ملة الاسلام يجمع كل حق
ومظهره والاكثرون على ان الحق مع المص لوجوه التغاير

بينهما و ذلك التغاير اما باخصية طريق الحق ان
اريد بالحق البارى تعالى اى طريق الوصول الى
الحق كما هو شان العارف بالنسبة اليه كما ذكره المحشى
غنى زاده او ادخل الفرق الضالة فى ملة الاسلام
كما قيل واما باعمية طريق الحق كما هو راى اكثر
ارباب الحواشى لشمول طريق الحق لملة الاسلام
الموصلة الى الاعتقادات الحقة ولغيرها كالانظار
الصحيحة الموصلة الى المطالب اليقينية ولما تحويه
ملة الاسلام مما هو حق فى بابه بالاقوال والافعال
والمعاملات مع الخلق او الخالق ولانه على تقدير ان
يجعل اضافة الملة الى الاسلام على البيان كما يشعر به
ما ذكره ابن عباس رضى الله تعالى عنه فى تفسير هذا
الكلام اى ارشدنا الدين القويم الذى ترضاه و
هو الاسلام فانه صرح بكون الدين هو الاسلام
والملة والدين واحد بالذات يرد على تفسير الصراط

المستقيم

المستقيم بملة الاسلام ان قوله صراط الذين
انعمت عليهم بدل منه بدل الكل كما سياتى والذين
انعم عليهم ممن تقدمنا ما كان لهم الاسلام وبهذا
ظهر ضعف تفسيره بالقران كما نقل عن ابن مسعود
ولا يرد ذلك على تفسيره بكتاب الله وان شئت قلت
المراد بالصراط المستقيم الاعتقاد الحق والعمل
الصالح كما نقل عن المص فى شرح المصابيح من انه
قال سبيل الله هو الراى القويم والصراط المستقيم
وهما الاعتقاد الحق والعمل الصالح وقال المحشى
عصام القرآن يفسر بعضه بعضا وقد فسر فيه
الصراط المستقيم بالعبادة حيث قال وان اعبدونى
هذا صراط مستقيم فالصراط المستقيم العبادة
وقال المحشى ابن الصدد ومما يقضى منه العجب قيل
تبعا للبعض اى الطريق الشاملة لملة الاسلام وغيرها
من العبادات فانه جعل العبادات خارجة عن ملة

الاسلام مع انها داخلة فيها انتهى كلامه اقول
ليس في كلام ذلك القائل الا القول بالغيرية وهو
لا يقتضي الخروج فان جزء الشيء وان سلم انه غير
ذلك الشيء بناء على انه ليس عينه الا انه ليس بخارج
عنه سواء كان عقليا او غير عقلي لكن قوله مع انها
داخلة فيها هو الذي صرح به السيد السند في حاشية
شرح مختصر المنتهى والفاضل ابن حجر المكي قال الفاضل
محمد بن بير علي في الرسالة المعروفة من كون الملة و
الدين مختصا بالاعتقاد وكون الشريعة متعلقة با
لاعمال مخالف لما هو المشهور عند الجمهور وفي كلام
هولاء الفحول وهو كون الثلاثة متحدة بالذات
ومختلفة بالاعتبار قوله صراط الذين انعمت عليهم
بدل من الاول اي الصراط الاول بدل الكل من الكل
وهو ما كان مدلوله مدلول المبدل منه وهو اي
البدل مطلقا او هذا البدل في حكم تكرير العامل

الرد على البركوي

اي يقدر على البدل الذي لم يتكرر عامله لفظا كهذه
الاية عامل من جنس عامل المبدل منه حملا له على
ما كرر عامله لفظا كقوله تعالى لجعلنا لمن يكفر بالرحمن
لبيوتهم سقفا من فضة بخلاف نحو الصفة وعطف
البيان فانه ينصب عمل العامل على التابع والمتبوع
انصبابة واحدة كما ذهب اليه كثيرون من اصحاب
الانصباب فتقدير الكلام فيما نحن فيه على ما صرح
به صاحب الكشاف اهدنا الصراط المستقيم اهدنا صراط
الذين انعمت عليهم والمصنف تبعه في هذا لكنه قال بعد
قوله وهو في حكم تكرير العامل كما قال للذين استضعفوا
لمن امن منهم قيل الظاهر كما يشعر به كاف التمثيل ان مراده
من ايراد هذه الاية التمثيل الذي هو ايراد فرد من افراد
الكلي لا يصاحبه لا التعليل والاستدلال لكن الحق
ان التمثيل بمعنى التشبيه كما في الاستعارة التمثيلية و
الكاف كاف التنظير يدل عليه ما في حاشية الكشاف

سيد الشريف حيث قال بعد قوله للذين استدل بتكرير
العامل اعني اللام ههنا لفظا على ان البدل في حكم التكرير
فلا نصغي الى ما اعترض عليه بجواز ان يكون مجموع الجار
والمجرور بدلا عن مجموع الجار والمجرور فلا تكرير للعامل
انتهى ولا الى ما قيل ان كلام صاحب الكشاف على تقدير
ارادة التمثيل من هذه الاية انما يظهر لو اراد تمثيل المكرر
لا تمثيل ما في حكمه ضرورة ان الاية مما كرر فيه العامل
لا مما في حكم تكرير العامل لان مقصوده من التمثيل
الاستدلال فكانه يقول تكرير العامل في البدل وقع
في التنزيل مثل هذه الاية ومثل قوله لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم
فبان في مواضعه في حكم التكرير ولما كان في الاستدلال
[illegible] بمثل هذه الاية محل النزاع اعرض عنه المص الى
قوله من حيث الخ ولكن لقائل ان يقول ان كونه مقصودا
بالنسبة قد استنبطه النحاة من تكرير العامل في نحو هذه
الاية فلو لم يتم القول بالتكرير لم يتم القول بالمقصودية

بالنسبة

بالنسبة والمعنى ان البدل في حكم تكرير العامل لاجل انه
بفتح الهمزة لكونه مضافا اليه لحيث المقصود لا المتبوع
اعني المبدل منه فالحصر المستفاد من تعريف المسند بالنسبة
اليه وقال المحشي عصام الدين قال من حيث انه المقصود
بتعريف المسند المفيد لحصر المقصودية بالنسبة فيه فرقا
بينه وبين المعطوف فانه مقصود بالنسبة مع متبوعه
ثم قال فان قلت فلا يكون في حكم تكرير العامل بل يكون
صارفا العامل الى نفسه قلت في حكم تكرير العامل بكلمة
بل فكانه قال بل اهدنا صراط الذين انتهى لكنه لا يلائمه
ظاهر ما مر عن الكشاف من تصوير المعنى ولا ما سيذكره
المص من كون صراط الذين كالتفسير والبيان للصراط
المستقيم بناء على ان البدل بيانا والتفسير لايضاح المفسر بالنسبة
الواقعة في الكلام ووجه هذا الاستدلال انه لما كان
البدل مقصودا بالنسبة والمبدل منه كالتوطئة والتمهيد
فاذا قيد عليه العامل فقد لوحظت النسبة معه فيتكرر

العامل الدال على النسبة حكما وان لم يتكرر لفظا وان شئت
قلت قد ر العامل ليلى وينقرب ما يحصل به النسبة المقصود
بالنسبة اى يكون احدهما بجنب الاخر ولا يكون بينهما فاصل
قوله وفائدته جواب عن سوال مقدر تقديره على ما فى
الكشاف وحواشيه ما فائدة البدل وذكره بوصف البدلية
والتبعية وهلا اقتصر عليه استقلالا مع انه المقصود با
لنسبة ويمكن ان يقدر السؤال بوجه اخر ذكره المحشى
عصام الدين وهو انه لم اعرض عن طلب الصراط المستقيم
بطلب صراط الذين انعمت عليهم ولا يرضى احد بالاضراب
عن طلب الصراط المستقيم وحاصل الجواب على الوجهين
ان فائدة جعل الصراط الثانى بدلا امران الاول التاكيد لان
في ذكر الصراط على وجه البدلية التثنية اى ذكره مرتين
والتكرير اى تكرير العامل حكما كما مر وكل منهما يفيد التاكيد
اما الاول فلانه بتثنية ذكره يتمكن فى ذهن السامع واما
الثانى فلان تكرير العامل يفيد استئناف القصد وتاكيد

النسبة ثم ان التاكيد وقع فى بعض النسخ بالهمزة وفى بعضها
بالواو وكل منهما صحيح ولكن الهمزة اشهر كما يقال اكد الامر
والواو افصح كما صرح به الجوهرى ولعل ذلك لانه الاصل
كما يشعر به قول المص فى قوله تعالى واذا الرسل اقتت
وقرء وقتت على الاصل والامر الثانى التصريح والتنصيص
على ان طريق المسلمين المفهوم من قوله صراط الذين انعمت
عليهم وفيه اشارة الى ان المراد من الموصول الذى اضيف
اليه الصراط الثانى المسلمون هو المشهود عليه بالاستقامة
واى شهادة اكبر من شهادة الله تعالى فى هذه الاية وفى
نحو قوله تعالى وان اعبدونى هذا صراط مستقيم
وعلى بمعنى اللام فان هذه الشهادة شهادة نفع لطريق
المسلمين فهو نظير قوله تعالى ويكون الرسول عليكم
شهيدا قال المص فى تفسير هذه الاية وهذه الشهادة وان كانت
لهم لكن لما كان الرسول كالرقيب المهيمن على امته عدى
بعلى وقال المحشى عصام الدين قوله التاكيد بيان الفائدة

العامة لمواقع البدل وقوله والتنصيص بيان للفائدة
الخاصة بهذا الموقع قوله على آكد وجه وابلغه من
اضافة الصفة الى الموصوف والظاهر انه متعلق بالتنصيص
او صفة له والمعنى ان الفائدة الثانية ان يصرح بان طريق
المسلمين هو الموصوف بالاستقامة تصريحا كائنا على
وجه آكد وابلغ من ان يوصف بالاستقامة بعد ذكره
بان يقال اهدنا صراط الذين الخ المستقيم قال صاحب
الكشاف كما تقول هل ادلك على اكرم الناس وافضلهم
فلان فيكون ذلك ابلغ في وصفه بالكرم والفضل من قولك
هل ادلك على فلان الاكرم الافضل لانك ثنيت ذكره
مجملا اولا ومفصلا ثانيا واوقعت فلانا تفسيرا وايضاحا
للاكرم الافضل فجعلته علما في الكرم والفضل فقوله
لانه تعليل التنصيص على ابلغ وجه واكده وحاصله
انه انما صار البدل اعني صراط الذين انعمت عليهم سببا
للتنصيص المذكور لانه جعل هذا البدل بسبب تأخيره من

المبدل منه في مقام البيان بدلا موضحا كما نقل التفتازاني
من المفتاح من انه قد يكون البدل للايضاح كالتفسير
والبيان له اي للمبدل منه وهو الصراط المستقيم وبالجملة
التنصيص على الشهادة المذكورة انما هو في جعل صراط
الذين بدلا من الصراط المستقيم لابناء البدل عن ان صراط
المنعم عليهم بنعمة الاسلام اعرف واشهر في الاستقامة و
الا لما جعل موضحا ومفسرا لها ضرورة وجوب كون التفسير
اعرف واجلى عند المخاطب كالتعريف والى هذا التفصيل
اشار بقوله فكانه من البين الذي لا خفاء فيه ان الطريق
المستقيم ما يكون طريق المؤمنين ولم يجعل الثاني عطف
بيان للاول لان جعله بدلا اسع دلالته على التاكيد والتقرير
الحاصل من تكرير العامل يدل على ان المقصود بالذات
طلب هداية صراط المسلمين ففي ذلك اشعار بتعظيم طريقهم
وتكريم لهم وترغيب في طريقهم على ابلغ وجه حيث جعل
طلبه مقصودا بالذات وهذه الفوائد فائتة في عطف

البيان ثم ان قوله في الاول طريق المسلمين وهنا طريق
المؤمنين يشعر باتحاد الايمان والاسلام عنده كما عند
الحنفية والمعتزلة مع انه صرح في شرح المصابيح بان الاسلام
والايمان متباينان ونقل كلام القائلين بالاتحاد ورد
عليهم فبين كلاميه تناف وغاية ما يمكن ان يقال في
التوفيق ان التغاير بين مفهومي الاسلام والايمان
وهو لا ينافي تصادق المؤمن والمسلم فان تباين مبادي
الاشتقاق لا يستلزم تباين المشتقين كالنطق والضحك
فانهما متباينان مع تصادق الناطق والضاحك ورجح المص
ارادة المسلمين مثلا بالموصول على ارادة الانبياء بالتقديم
اولا وبالتمريض ثانيا لانه ذكره من التنصيص المذكور
انما يظهر عند ارادة المسلمين قوله وقيل الذين انعمت
عليهم الانبياء يعني ان المراد من الذين في قوله تعالى الذين
انعمت عليهم الانبياء او الذين انعم الله عليهم الانبياء ففي
قوله الذين انعمت عليهم مسامحة لكنه تبع في ذلك صاحب

الكشاف كما تقول ان شاء الله ثم قوله وقيل عطف على ما
يفهم من سابق الكلام اذ المعنى على ما في الكشاف والذين
انعمت عليهم هم المؤمنون حملا للانعام المطلق على الفرد
الكامل منه وهو الاسلام الشامل لكل نعمة لان من انعم
الله عليه بالاسلام الذي هو سبب سعادة الدارين
لم يبق نعمة الا اصابته وكذا القول بانهم الانبياء ايضا
مبني على ان المراد بالنعمة المدلول عليها بانعمت عليهم النبوة
التي هي الفرد الكامل فبارادتها يكون اللفظ مصروفا الى
الفرد الكامل ضرورة ولكن المقصود بطلب الهداية على
هذا القول ما اتفق عليه الشرائع والاديان كحرمة قتل
النفس ظلما واخذ مال الغير والزنا والكذب وفي وجوب
العدل بين الخلق وهذا القول نسبه الواحدي الى السدي
وقتادة قال المحشي عصام الدين وهذا يناسب فصل النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم في قراءته فكانه يفسر على حسب
قراءة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم واعترض عليه

بانه مخالف لما تقدم في كلام المص من انه اذا قاله العارف
عني به الح لان طريق السير في الله طريق المسلمين فاذا كان
مطلوبا لعارف ذلك يلزم ان يكون مطلوبه صلى الله تعالى
عليه وسلم ايضا ذلك لانه اعرف العارفين واجيب بان
الانبياء كلهم عارفون وان كان فيمن عداهم ايضا
عارف فالمناسب بحال النبي انه يطلب طريق السير في الله
من حيث كونه طريقا سلكه الانبياء لقوله تعالى فبهداهم
اقتده ويؤيد هذا القول انه لم يكن في صدر الاسلام
اي التوراة الدين المنعم عليهم الانبياء
وعند نزول هذه السورة طريق يعرف بطريق المسلمين
حتى يطلب بخلاف طريقة الانبياء التي امر الله تعالى
بالاقتداء بها ولهذا رجح المص على القول الثالث بالتقديم
اي القول الثالث
عليه اعني قوله وقيل اصحاب موسى وعيسى على نبينا
وعليهما الصلوة والسلام وهذا التوجيه وان ايد
باسناده الى رئيس المفسرين ابن عباس رضي الله تعالى
عنهما وبانه اذا اريد بالمغضوب عليهم اليهود بعد التحريف

والنسخ وبالضالين النصارى كذلك ناسب ان يراد
بالمنعم عليهم الاصحاب المذكورة وبانه على القول بخصوص
الاسلام يرد بينا لم يكن في صدر الاسلام طريق معهود
لطريق المسلمين حتى يطلب ولهذا قدمه الكشاف على
التوجيه بالانبياء الا ان المص اخره عنه على عكس الكشاف
اشارة الى ضعفه فانه مع مشاركته لتوجيه الانبياء
في انه قول بالتخصيص بلا موجب يرد عليه انه كيف
يحمل على معنى طلب طريق قوم ذمه القران في مواضع و
حرض النبي عليه الصلوة والسلام على دعوتهم الى دينه
وان كانوا من قبل على الحق كما اشار اليه بقوله قبل التحريف
والنسخ وليس هذا من اللف والنشر المرتب كما قاله الليثي
فان كلا منهما يوجد في كل منهما ولم يقتصر على اصحاب
موسى كما اقتصر الكشاف اشارة الى التخطئة في النقل فانه
روي عن ابن عباس انه قال وهم قوم موسى وعيسى
قبل ان يغيروا دينهم وقرئ صراط من انعمت عليهم تنبيه

القرطبي والسجاوندي الى عمر بن الخطاب وابن الزبير
رضي الله تعالى عنهما وصاحب الكشاف الى ابن مسعود
قال المحشي شهاب الدين فيه دليل على جواز اطلاق الاسما
المبهمة على الله تعالى كما ورد في الاحاديث المشهورة
يا من بيده الخير ونحوه فلا يغرنك ما نقله الحفيد عن
صاحب المتوسط في منعه انتهى كلامه وانت خبير بانه
سهو من قلم الناسخ فان من في هذه القراءة ليس عبارة
عن الله تعالى حتى يستدل به على ذلك بل هو كالذين
عبارة عن المؤمنين او عن الانبيا او عن اصحاب موسى
وعيسى قبل التحريف والنسخ ولما يستقيم ذلك لو كانت
القراءة صراط مَن أنعَمَ عليهم على بناء المعلوم واستقربنا
ذلك ولم نجد نسخة كذلك قوله الانعام الذي يدل عليه
انعمت تضمنا ايصال النعمة بكسر النون هذا التفسير يقتضي
ان يعدى انعمت بالى لكنه عدى بعلى اشارة الى علو
مرتبة المنعم واستعلائه على المنعم عليه فكان النعمة بنزل

عليه من عال كما قال صلى الله تعالى عليه وسلم اليد
العليا خير من اليد السفلى فكان اعتبار بعضهم العلو
في مفهوم الانعام لذلك كما تقدم عن الفاضل ابن الكمال
من انه اخذ فيه العلو والعظمة بل العقل حيث قال
الانعام نفع العالي من دونه بامر عظيم خاليا عن العوض
وكلام الراغب صريح في اعتبار العقل فلا يقال انعم على
فرسه وعن الاشارات انه قال الجود والانعام افادة ما
ينبغي لمن ينبغي فاعتبر المناسبة بين المنعم عليه والنعمة و
المص لم يتعرض لشيء من ذلك اما لانه بصدد بيان
المعنى اللغوي للانعام وهو ما ذكره وما ذكروه معنى
عرفي كما يشير اليه قول الاشارات فلا يقال في العرف انعم
على فرسه واما انه ترك القيود لشهرتها وصدق ما ذكره
على كل مما ذكروه وهي اي النعمة في الاصل اي اصل اللغة و
قبل الاطلاق الاتي الحالة كما هو مقتضى صيغة الفعلة با
لكسر فانها للحالة والهيئة النوعية كالجلسة وبالفتح بناء

المرة كالضربة التى يستلذها الانسان عداه بنفسه لجعل
السين للعد فمعنى يستلذها الانسان بعدها لذيذة و
المشهور تعديته بالباء لجعل السين للطلب فمعنى الاستلذاذ
بالشيء طلب اللذة به صرح به المحشى عصام الدين فاطلقت
لما يستلذ به الانسان من الامور الملايمة المورثة لتلك
الحالة اطلاقا لاسم المسبب على السبب ففى الصحاح فلان واسع
النعمة اى المال واعترض عليه المحشى خسرو وغيره بان
حق العبارة على ما يستلذ فان صلة الاطلاق على دون
اللام ثم اجاب بانه قصد الاختصاص والمحشى ابن
الصدر بان اطلقت بمعنى جعلت فى العرف مطلقة اى
عامة شاملة لكل ما يستلذه الانسان سواء كانت حالة
ملايمة او غيرها من الامور الملايمة التى ليست حالة
كالمال والولد بعد ما كانت خاصة فى اصل اللغة للحالة
الملايمة وحاصله ان المراد من الاطلاق هنا مرادف
العموم لا مرادف الاستعمال كما ظنه المعترض واعترض

على جوابه بانه يلزم عليه ان يكون النسبة بين المعنى
اللغوى والعرفى التباين لا العموم المطلق من جانب العرفى
فيلزم ان يكون للحالة الملايمة التى هى اعظم افراد النعمة
خارجة عن المعنى العرفى ولا يلتزمه ذو طبع سليم انتهى
كلامه وهو ظاهر فى ان ما يستلذه الانسان معنى عرفى
للنعمة فتكون حقيقة فيه وان المعنى العرفى اعم من المعنى
اللغوى وكلام المحشى خسرو ظاهر فى انه معنى مجازى
فاقول على تقدير كونه عرفيا التوجيه بالاختصاص
اوفق بما هو المتعارف من كون المعنى العرفى اخص من
اللغوى فى باب النقل واجاب بعضهم بان الاطلاق
هنا بمعنى الوضع اذ المراد من الاطلاق اطلاق الواضع
اقول لا يبعد ان يكون اطلقت بمعنى ذكرت او ان اللام
بمعنى على او بمعنى فى والاطلاق على الاخير بمعنى الا
ستعمال وقوله من النعمة ليس بيانا لما كما هو المتبادر لان
النعمة بفتح النون من المعنى كما اشار اليه المص بقوله وهى

اللين بفتح اللام مصدر لان بمعنى نخشين وما يستلذ
الانسان يشمل العين والمعنى جميعا بل هو خبر ثان
لقوله وهى وبيان لما يلاقيه النعمة بالكسر في الاشتقاق
فالمعنى ان النعمة بالكسر مشتق من النعمة بالفتح لكن الظاهر
انه علمي وهو مما اثبته الزوزني على ما صرح به السيد
الشريف في شرح المواقف لا عملى لان كل واحد منهما مصدر
اما الاول فمصدر نعم ينعم كعلم يعلم واما الثاني فمصدر
نعم الشيء بضم العين اذا صار ناعما لينا وبه يشعر قول
المص وهى اللين لكن الذي صرح به الجوهري ان مصدر
نعم بضم العين النعومة واما النعمة بالفتح فبمعنى التنعيم
وفي القاموس والاسم النعمة بالفتح ثم الذي وقع في
بعض النسخ من نعمة الاسلام وهى الدين وعلى هذا يكون
من بيانا لما الاخيرا قوله ونعم الله شروع في تقسيم النعمة
الى ما لها من الاقسام المختلفة ليسهل بيان ما هو المراد
هنا كما ستسمع من المص والمراد هو القسم الاخير الخ وهو

وان

وان كان جمع نعمة لكنه اراد منه الانعامات بقرينة
التمثيل بنفخ الروح والاشراق وتخليق البدن او هو
على ظاهره والتمثيل بالانعامات مسامحة او اريد منها
الحاصل بالمصدر ثم هو مبتدء خبره قوله الاتى تحصى
فيظهر كون الواو الداخلة على الشرط في قوله وان كانت
لا تحصى اعتراضية كما هو قول بعض النحاة في الواو الداخلة
على الشرط المدلول على جوابه بما قبله من الكلام ودلالته
اذا كان ضد الشرط المذكور اولى بالاستلزام لذلك
الكلام السابق الذي هو كالعوض عن الجزاء من ذلك
الشرط كما فيما نحن فيه وكما في قوله عليه الصلوة و
السلام اطلبوا العلم ولو بالصين وقال بعضهم انما
للعطف على محذوف وهو ضد الشرط المذكور فالتقدير
فيما نحن فيه ان نعمة الله تحصر في جنسين ان كانت
تحصى وان لا تحصى والجمهور وصاحب الكشاف على
انها للحال والعامل فيها ما تقدم من الكلام فانت

الفعل لكونه مسندا الى ضمير الجمع فانه لازم وان
كان تانيث الجموع غير حقيقي كما حقق في موضعه
وبالجملة ان نعم الله وان كانت لا تحصى انواعها فضلا
عن افرادها كما قال الله تعالى وَاِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللّٰهِ لا
تحصوها لكنها تنحصر اجمالا في جنسين وفي افراد النعمة في
في هذه الاية مع ان عد الواحد هين بل هو ليس بتعدد
ان فسرناه بنصف مجموع الحاشيتين اشارة الى ان
كل نعمة من نعمه تعالى تشتمل على نعم لا تحصى كنعمة
الصحة والاسلام مثلا لو اريد تفصيلها لا عجزت
الانسان ولذا فسرها بعضهم بقوله ان تشرعوا في عد
افراد نعمة من نعمه لا تطيقوه ثم اشار الى بيان الجنسين
بقوله دنيوي يجوز فيه الجر والرفع واما النصب فلا
يساعده رسم الخط اي منسوب الى الدنيا التي هي ضد
العقبى لحصوله فيها على طريقة القلب اعني قلب الفها
واوا كما هو شان الالف الرابعة عند النسبة لكنه احد

الوجهين في كلتا قال الزمخشري في المفصل وفي كلتا
كلتي وكلتوي وللنسبة الى الدنيا وجه اخر وهو ان يفصل
بين الواو والياء بالالف صرح به الجوهري وكذلك قوله
واخروي منسوبا الى الاخرى بالطريق المذكور قال
المحشي عصام انه قصد به المقابلة اي ما يكون نعمة في
الدنيا فقط وما يكون نعمة في العقبى فقط فههنا قسم
ثالث وهو ما يكون نعمة فيهما وهي معرفة الله مثلا فانها
يستلذ بها الانسان في الدنيا والاخرة وينجو فيهما
عن عقوباتهما ثم قال الا ان يقال المعرفة الدنيوية و
سيلة الى المعرفة الاخروية وكم بين المعرفتين قال الفاضل
عبد الرحمن فيكون معرفة الله خاخلة في النعمة الاخروية
انتهى قوله وقوله وكم بين المعرفتين اشارة الى ذلك
من حيث انه اشارة الى التفاوت بينهما فان المعرفة الاخروية
هي الكاملة والدنيوية في جنبها كلا الا انه وسيلة
اليها فلا تعد نعمة مستقلة فلا ينتقض بها حصر النعمة في

الجنسين المذكورين واجاب المحشي عنها بالدين والمحشي
ابن الصدر بما حاصله ان تقسيم المص على سبيل منع الخلو
ويؤيده ما وقع في بعض النسخ او اخروي بكلمة او فيحمل
على منع الخلو دون الجمع اقول هذا جواب حسن الا انه
يخدشه قوله في جنسين فانه يأباه لان الاتيان بكلمة او
الكائنة لاحد الامرين في بيانهما ثم اقول يمكن الجواب
عما ذكره العصام بان معرفة الله من الجنس الاول فان
اصل حصولها في الدنيا واما المعرفة الاخروية فزيادة
انكشاف تضم الى الاصل الحاصل في الدنيا فلا تعد من
الاخروية على حدة اذ المراد بالنعم الاخروية ما كان ابتداء
حصولها في الاخرة مثل المغفرة وادخال الجنة واللقاء
كما يفهم من تمثيله لها فيما ياتي والاول اي الدنيوي
قدمها لكثرة اقسامها ولتقدم الدنيا على الاخرة والاول
نقيض الاخر واصله اوءل على افعل مهموز الاوسط
قلبت الهمزة واوا وادغمت الواو في الواو ويدل على ذلك

قولهم

قولهم هذا اول منك والجمع الاوايل والاول قوم اصله ووءل
على فوعل فقلبت الواو الاولى همزة وانما لم يجمع على اواول
لاستثقالهم اجتماع الواوين بينهما الف الجمع وهو اذا جعلته
صفة لم تصرفه تقول لقيته عاما اول واذا لم تجعله صفة
صرفته تقول لقيته عاما اولا كما صرح به الجوهري فسمان
موهبي فيه الوجهان المذكوران في قوله دنيوي اي حاصل
بمحض موهبة من الله وفضل من غير مدخل لكسب العبد
في حصوله والموهب بكسر الهاء اسم من وهبت له شيئا وهبا
ووهبا بالتحريك وهبة كذا في الصحاح وفي القاموس وهبه
كيدعه ويرنه والموهبة العطية انتهى فقد علم من هذا ان
الهبة في قول الفقهاء كتاب الهبة من وهب بالفتح يهب
بالكسر هبة كعدة هو الغلط فما ذكره ابن حجر المكي في تحفة المحتاج
شرح المنهاج من انه من هب مر لمرورها من يد الى يد تكلف
عنه مندوحة الا ان يريد ان الهبة مع كونها مصدر وهب
يهب هبة متلاق مع هب بمعنى مر بالاشتقاق العلمي وكسبي

وموضد الموهبي وقدم الموهبي على الكسبي مع عدمية الاولى
وجوديه الثاني بحسب المفهوم اعتناء بشانه لتقدمه عليه
في الوجود قوله والموهبي ايضا كمطلق النعم او كالنعم الدنيوية
قسمان روحاني بدل او خبر مبتدأ محذوف كما مر
وهو بضم الراء منسوب الى الروح على خلاف القياس
وللنسبة الى الملائكة والجن على قول وزعم ابو عبيدة
ان العرب يقول لكل شيء فيه روح فيكون من
نسبة الموصوف الى الصفة واما بفتح الراء فلانه كان
يقال مكان روحاني اي طيب كذا في الصحاح والمراد
بالروحاني هنا ما يقابل الجسماني مما يتعلق بالروح قوله
كنفخ الروح من اضافة المصدر الى المفعول والفاعل
محذوف هو الله تعالى على الاكثر والمراد من نفخه ايجاده
لكن يرد على المص انه على تقدير ان يراد من الروح الروح
الحيواني كان من النعم الجسمانية الداخلة في القوى الحالة
في البدن فيه اي في الانسان بقرينة المقام او في البدن

المدلول عليه بالروح او في المنفوخ المفهوم من النفخ فالنفخ
متعلق بالروح باي معنى كان من معانيه تعلق الفعل
بمفعوله وفاعله هو الله تعالى على الاكثر فيستشكل بان
النفخ اجراء الريح في تجويف جسم اخر وهو في حقه تعالى محال
ولذا اول الزمخشري قوله تعالى ونفخت فيه من روحي بانه
تمثيل لتحصيل ما يحيى به فيه وصاحب اللباب بقوله
اي جعل فيه الروح لكن المحقق عضد الملة والدين قال
في تفسيره ولقائل ان يقول اي منافاة بين نفخ حقيقي من
بعض الوسائط وترتب حصول الروح عليه محافظة
على الظاهر وقال المحشي ابن الصدر ان اريد بالروح الروح
الانساني المجرد المرادف للنفس الناطقة فنفخه في البدن
جعله متعلقا بالبدن كما اشار اليه المص في سورة الحجر في
تفسير قوله تعالى ونفخت فيه من روحي حيث قال
واصل النفخ اجراء الريح في تجويف جسم اخر ولما كان
الروح اي النفس الناطقة يتعلق اولا بالبخار اللطيف

المنبعث من القلب وتفيض عليه القوة الحيوانية فيسري
حاملا لها في تجاويف الشرايين الى اعماق البدن جعل
تعلقه بالبدن نفخا انتهى وان اريد الروح الحيواني اعني
ذلك البخار اللطيف وما تفيض عليه من القوة الحيوانية
فمعنى نفخه جعله حيا بنفخه كما اشار اليه المص في سورة
ص حيث قال في بيان معنى قوله تعالى ونفخت فيه من
روحي واحييته بنفخ الروح انتهى كلامه واقول كلام
عضد الملة والدين صريح في جواز ارادة كلا معنى الروح
من قوله تعالى ونفخت فيه من روحي حيث قال في
تفسير قوله ويسئلونك عن الروح وهو الروح الذي
يحيى به بدن الانسان والاكثر على انه الذي في بدن
الانسان او الذي يدبره قوله واشراقه بالجر عطف على
النفخ وهو بالقاف بمعنى التنوير والاضاءة وهو كا
لنفخ في كونه من اضافة المصدر الى المفعول والفاعل
محذوف وفي كونه من قسم الروحاني اذا لم يضف الى ما

يحتمل

يحتمل الجسمية والضمير فيه للروح وهو يذكر ويؤنث
كما في الصحاح وقال المحشي شهاب الدين للمنفوخ فيه المعلوم
من النفخ وفيه سهو ظاهر لان المنفوخ فيه هو البدن
فيكون اشراقا البدن كتخليقا البدن وقد صرح المص بان
تخليقا البدن من لتم الجسمانية والمحشي حسن والبدن
حيث قال في تعليل الاشراق بالعقل فان البدن جماد
كسائر الجمادات وانما شرقه بنوره بما ذكر ولعل الحامل لهم على
ذلك توهم لزوم جعل الشيء آلة لنفسه في قوله بالعقل لانه
اذا كان الضمير المذكور للروح الانساني الذي يسميه الحكيم
بالنفس الناطقة وكان المراد من العقل الجوهر المجرد عن
المادة في ذاته المقارن لها في فعله اعني النفس الناطقة التي
يشير اليها كل احد بقوله انا لزم ذلك لكن لدفعه مجال
وهو ان يقال انه اذا اريد بالروح الروح الانساني المذكور
يراد بالعقل القوة العاقلة التي يدرك بها النفس الناطقة
الكليات فيكون معنى اشراقها بالقوة العاقلة تنويرها

واضاتها بها فانها للنفس بمنزلة الضوء للباصرة واذا
اريد بالروح الروح الحيواني يراد بالعقل الجوهر المذكور
المتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف فان الروح اذا
تعلقت به النفس الناطقة صار مشرقا منورا لما يظهر
بذلك للانسان ما لا يظهر لسائر الحيوانات من الكليات
والنظريات فيدرك الكليات ويحصل النظريات او القوة
العاقلة المذكورة قوله وما يتبعه عطف على العقل و
الضمير المنصوب في يتبع عايد الى العقل اي وكاشراق
الروح بما يتبع العقل من القوى المدركة كالحواس الخمس
الظاهرة والباطنة وتبعيتها للعقل آلية له ويجوز كون
الضمير المذكور للروح فان القوى المدركة تابعة لنفخ
الروح في الفيضان على محالها ثم بين الاشراق بقوله
كالفهم وهو ادراك الكليات والجزئيات تصوريا
كان او تصديقيا والفكر وهو ترتيب امور معلومة
للتادي الى مجهول والنطق الباطني الذي هو ادراك

الكليات

الكليات وفسره المحشي خسرو بالظاهري وفي تبيين
اشراق الروح بهذه الامور اشارة الى ان المراد من الاشراق
الاشراق المعنوي كما قالوا العلم نور والجهل ظلمة وقال
المحشي ابن الصدر في تفسير الفهم اي فهم الخطاب لا احساس
نحو الحرارة والبرودة على ما توهم لانه من الامور الجسمانية
انتهى قوله مدار كون الشيء روحانيا وجسمانيا على
نفس ذلك الشيء وعلى ما اضيف اليه ذلك الشيء الا ترى
ان المص عد خلق الروح وايجاده المعبر عنه بالنفخ روحانيا
وخلق البدن جسمانيا فالاشراق روحاني ولو فرض
كون ذلك الاشراق سببا لشيء الجسماني الا ترى انه قد فسر
القوى المذكورة بالحواس الخمس الظاهرة والباطنة وهي
جسمانيات كما يدل عليه تعريفاتها قوله وجسماني
عطف على قوله روحاني اي وثاني قسمي الهو هي جسماني
منسوب الى الجسم ومتعلق به تعلق الفعل بمفعوله فا
لنسبة ايضا على خلاف القياس والجسماني بالضم فانه

لغة في الجسم كالجثمان بالثاء المثلثة ففي الصحاح الجسم
الجسد وكذلك الجسمان والجثمان وعلى هذا النسبة على
القياس ويمكن ان يكون النسبة في الروحاني المشاكلة
كتخلف البدن اي بجاده تام الخلق ومكمل البنية في
الصحاح مضغة مخلقة اي تامة الخلق وكانه للاشارة
الى هذا اختار التخلف على الخلق فتخلف البدن انعام
بالبدن والبدن نعمة جسمانية منسوبة الى الجسم نسبة
الفرد الى الجنس كما في رومي و تركي وقوله والقوى الحالة فيه
عطف على البدن اي وكتخلف القوى الداخلة في البدن
قال المحشي ابن الصدر والمراد غير الحواس الظاهرة و
والباطنة والمحشي خسرو حملها على العموم حيث قال
من المدركة والمحركة واقول لعل الحق مع خسرو اذ
يصدق على المدركة ايضا انها قوى حالة في البدن كما
يشعر به قول الفاضل الاصفهاني في شرح الطوالع
اللمس قوة منبثة في جميع جلد البدن تدرك بها الحرارة

والبرودة

والبرودة والملاسة والخشونة الى غير ذلك فلعل الباعث
له على التخصيص تقدم ذكرها انفا فخصصها حذرا من
التكرار ولكن لقائل ان يقول ان ذكرها هناك من حيث كونها
سببا لاشراق الروح وهنا من حيث كونها انعاما جسمانيا
وبالجملة حملها على جميع جهات القوى الداخلة في البدن مدركة
كانت او محركة والمحركة اختيارية كانت وهي التي تشارك
بها الانسان الحيوان وتنقسم الى باعثة الى جلب النفع
وتسمى القوة الشهوانية او على دفع الضر وتسمى القوة الغضبية
والى محركة تحرك الاعضاء بواسطة تمديد الاعصاب
وارخائها وهي المبدا القريب للحركة الاختيارية فان
للحركات الاختيارية اربع مبادي مترتبة وتسمى المبادي
للافعال الاختيارية او غير اختيارية وهي القوى
الطبيعية التي تشارك بها الحيوان النباتات وتنقسم
الى ثلثة اقسام اثنان لاجل حفظ الشخص وهي الغاذية
والنامية وواحد لاجل حفظ النوع وهي المولدة للمثل

اولى لان جميعه ستا وبتر في انها قوة مودعة في البدن
فافادة بعضه دون بعض تحكم وبه ظهر ضعف ما
فعله المحشى شهاب الدين من الاقتصار على القوى
الطبيعية حيث قال والمراد بها القوى الطبيعية
التى قسمها الحكماء والاطباء الى خادمة ومخدومة
انتهى وتفصيل ذلك ان الطبيعية تنقسم الى متصرفة
في الغذاء لبقاء الشخص والى متصرفة فيه لبقاء النوع
وكل واحد منهما تنقسم الى قسمين اما الاول فتنقسم
الى الغاذية التى تحيل الغذاء الى مشابهة المغتذى والى
النامية التى تزيد في اقطار البدن على تناسب طبيعى
الى غاية النشو واما الثانى فتنقسم ايضا الى المولدة
التى هى تفصل جزء من الغذاء بعد الهضم ليصير مادة
شخص اخر والى المصورة التى هى تحيل تلك المادة فى
الرحم وتفيدها الصورة والاعراض الحاصلة للنوع
الذى انفصل عنه البذر وهذه القوى الاربع التى هى

الغاذية والنامية والمولدة والمصورة مخدومات
لها قوى اربع خادمات اولها الجاذبة التى تجذب ما
يصلح ان يصير جزء من المغتذى وثانيها الماضمة التى
تغير الغذاء الى ما يصلح ان يكون جزء من المغتذى
بالفعل وثالثها الماسكة التى تمسك الغذاء المجذوب الى
ان يهضمه الهاضمة ورابعها الرافعة ترفع الفضل
المعد بعضو الى ذلك العضو قوله والهيئات بالجر
عطف على البدن او القوى وهى جمع هيئة وهى عندهم
مرادفة للعرض قوله العارضة للبدن صفة مغيرة و
قوله من الصحة بيان لها فان الصحة عندهم هيئة بدنية
يكون الافعال بها سليمة ويقابلها المرض قال المصنف في
طوالع الانوار الصحة حال او ملكة بها يصدر الافعال
عن موضوعها سليمة والمرض بخلافه انتهى يريد انها
كيفية نفسانية بها يصدر الافعال عن موضوعها
سليمة عن نحو الخلل سواء قلنا بكونها حالا وهى التى

يست براسخة من الاعراض وملكة وهي الراسخة منها
والمرض بخلافها وعرف المرض في التفسير لما يعرض البدن
فيخرجه عن الاعتدال ويوجب الخلل في الافعال فقد علم
منه ان المراد السلامة من الخلل والقصور كما هو المتبادر
وهي عند الفقهاء ضد البطلان في نحو العبادات والعقود
قوله وكمال الاعضاء بالجر عطف على الصحة والمراد من كمالها
تناسبها فيدخل فيه الحسن الذي هو عبارة عن تناسب
الاعضاء والكسبي ايضا قسمان روحاني وجسماني
اشار اليهما بالامثلة اما الى الاول فبتزكية النفس واما
الى الثاني فبتزيين البدن بل باعتبار المتعلق ثلثة اقسام
لانه اما يتعلق بالنفس او بالبدن او بالخارج عنهما الاول
تذكية النفس وتطهيرها عن الرذائل بالذال المعجمة اي
الاخلاق الذميمة والملكات الردية والظاهر انه اراد ب
النفس الجوهر البخاري اللطيف الحامل للحيوة والحس والحركة
الارادية ويسميها الحكيم الروح الحيواني وهي جوهر مشرق

ببدن فعند الموت ينقطع ضوؤه عن ظاهر البدن وباطنه و
اما في النوم فينقطع ضوؤه عن ظاهر البدن دون باطنه
لا النفس الناطقة اعني الجوهر المجرد الذي يعجز العقول عن
ادراك كنهه الذي يسميه الحكيم بالروح الانساني الراكب على
الروح الحيواني ثم تزكية النفس وان كانت تنسب الى
العباد من حيث مباشرتهم لاسبابها كما قال الله تعالى
قد افلح من زكيها ولذا كانت كسبية تنسب الى الله تعالى
من حيث كونه موجدا لها ولاسبابها فلذا عدت من نعم
الله تعالى وكذا حال التخلية والتزيين المشار اليه بقوله
وتحليتها اي تزيين النفس بالاخلاق جمع خلق وهي
هيئة راسخة للنفس تصدر عنها الافعال بسهولة من غير
حاجة الى فكر وروية فان كانت الهيئة بحيث تصدر عنها
الافعال الحسنة عقلا وشرعا سميت الهيئة خلقا حسنا
وان كانت بحيث تصدر عنها القبيحة سميت خلقا سيئا
فقوله السنية اي الرفيعة كما في بعض النسخ لتعيين المعنى

المراد وقوله والملكات الفاضلة عطف على الاخلاق وهي
جمع ملكة وهي صفة راسخة في النفس وتحقيقه انه
يحصل للنفس هيئة بسبب فعل من الافعال ويقال لتلك
الهيئة كيفية نفسانية وتسمى حالا ما دامت سريعة الزوال
فاذا تكررت ومارست النفس لها حتى ارتسخت تلك
الكيفية فيها وصارت بطيئة الزوال فتصير ملكة وبالقياس
الى ذلك الفعل عادة وخلقا فالعطف تفسيري وبه يشعر
كلام حكمة العين حيث قال الخلق ملكة يصدر بها عن النفس
فعل من غير تقديم روية وقوله الفاضلة صفة مقيدة
احترز بها عن الملكات الردية وتقديم التزكية على التحلية
لان التزكية في الطب الروحاني بمنزلة التنقية عن الاخلاط
في الطب الجسماني فكما ان التنقية تقدم على المعالجة كذلك
التزكية على التحلية قوله وتزيين البدن عطف على
تزكية النفس او على تحليتها اي القسم الثاني من الكسبي الجسماني
المتعلق بالبدن تزيين البدن بالهيئات وهي جمع هيئة

والهيئة في اللغة الشارة واللباس صرح بهما الجوهري في
الصحاح وفي الاصطلاح العلم الذي يبحث فيه عن احوال
الاجرام البسيطة العلوية والسفلية من حيث الكمية و
الكيفية والوضع والحركة لا من حيث التاثير والمراد هنا
المعنى اللغوي لكن في القاموس الهيئة حال الشيء وكيفيته
انتهى وقد مر انها مرادف للعرض عندهم ولعل ما ذكره الجوهري
انسب بالحلي الآتي اذ المعنى ح تزيين البدن باللباس الفاخرة
التي اشار اليها بقوله المطبوعة والجواهر النفيسة ومعنى
المطبوعة المقبولة عند الطباع او المنقوش فيها لحسنها قال
الراغب الطبع اعم من الختم واخص من النقش كطبع السكة
والدرهم ولما كان الشيء الجميل مما يقبله النفوس وينقش
فيها سمي مطبوعا ومنقوشا قوله والحلي عطف على
الهيئات قال المحشي شبها بالدين الحلي بكسر الحاء مقصور
جمع حلية وهي الزينة المجاورة للبدن وجوز فيه ضم
الحاء وكسر اللام وتشديد الياء انتهى وفي الصحاح وحليت

المرءة أحليها حليا وحلوتها اذا جعلت لها حلوا انتهى
ففيه اشعاد بجواز كونها واوية ايضا وفي القاموس
الحلي بالفتح ما يزين به من مصوغ المعدنيات والحجارة
الجمع حلي كدُ ليّ انتهى وقرء قوله تعالى من حليهم عجلا
جسدا بالضم والكسر وفي بعض الحواشي الحلي جمع حلية
وهي الهيئة اقول كانه حمل الحلية على الصفة كما يقال
حلية رسول الله تعالى عليه وسلم وفي الصحاح حلية
الرجل صفة وحليت الرجل وصفته فجعل الحلي المتحمة
تفسير الهيئات المطبوعة نظير ما مر في الملكات الفاضلة
بالنسبة الى الاخلاق السنية ولكن المتبادر الذي عليه
اكثر ارباب الحواشي ان المراد من الحلي ما يجعل آلة
لتزيين البدن مثل السوار والخاتم ونحوهما قوله
وحصول المال والجاه بالرفع عطف على التزكية او
التحلية والتزيين اى القسم الثالث من الكسبي المتعلق
بالخارج عن النفس والبدن حصول الخ وقيل بالجر

عطف

عطف على التهان وهو ضعيف من حيث المعنى قال
المحشي شهاب الدين واورد عليه ان جعل المال و
الجاه من الجسماني تكلف انتهى اقول ليس في كلام المص
ما يدل على كون الحصول المذكور من النعم الجسمانية
بل صريح كلامه انما يدل على كونه كسبيا واراد بالكسبي
ما يكون للكسب مدخل في حصوله غالبا واما كونه
جسمانيا او روحانيا فمسكوت عنه في كلامه لكن
النظر الذي يشعر به جعل نحو خلق الروح روحانيا و
خلق البدن جسمانيا ان يكون حصول المال جسمانيا
وحصول الجاه روحانيا وكانه للاشارة الى هذا لم
يقتصر على ذكر المال قوله والثاني اى الجنس الثاني وهو
الاخروي ان يغفر على بناء المعلوم ليناسب قوله الاتي
ويبوئه فانه معلوم قطعا ما فرط اى سلف وتقدم
لقوله يغفر لهم ما قد سلف وهو ثلاثي مجرد من باب
نصر يقال فرط اليه مني قول اى سلف وتقدم ومنه الفرط

بالتحريك للذى يتقدم الواردة فيهيئ لهم الحوائج كما روى
انه صلى الله تعالى عليه وسلم قال انا فرطكم على الحوض
وللطفل الميت كما ورد في الدعاء اللهم اجعله لنا فرطا
وتحقيقه ان فرط جاء بمعنى سبق وبمعنى قصر يقال فرط في
الامر حتى فات وبمعنى عجل وعدا كما قال تعالى اننا نخاف
ان يفرط علينا فالاول يتعدى بمن والثانى بفى و
الثالث بعلى فلتعيين المعنى المراد اتى بكلمة من فقال
منه وبهذا التحقيق علم ضعف ما فعله المحشى عبد
الحكيم الهندى من حمل فرط على معنى القصور والتفريط
قوله ويرضى ايضا على بناء المعلوم ليناسب ما قبله
وما بعده اى يرضى الله تعالى متجاوزا عنه اى عن
تعذيبه فهو من قبيل حمدت اليك وبهذا التفسير
يحصل التفصى عن السوال المشهور وهو ان عن
للبعد والمجاوزة اى يفيد مجاوزة ما قبلها عما بعدها
وبعده عنه وهذا المعنى لا يناسب المقام فلا يرد

مضارع معلوم من بوّئ بباء موحدة فواو مشددة
فهمزة بمعنى اسكنه واقامه والفعل المجرد منه باء بمعنى
رجع في اعلى عليين اختلف اهل اللغة في لفظه فمنهم من قال
انه جمع علي كصديق وعريف من العلو فاصله عليوين اجتمعت
الياء والواو في كلمة واحدة والسابق منهما ساكن فقلبت الواو
ياء وادغمت الياء في الياء وهذا القول نسبه الامام الرازى
الى ابى الفتح الموصلى ثم جمع بالياء والنون على خلاف القياس
ومنهم من ذهب الى انه ليس بجمع حقيقى لكنه معرب
باعراب الجمع كقنسرين وفلسطين وياسمين وهذا نسبه
الامام الى الزجاج ومنهم قال انه جمع علية بمعنى الغرفة
او جمع بلا واحد واهل التفسير في معناه فعن ابن عباس
انها السماء الرابعة وفى رواية اخرى انها السماء السابعة ٧
تصعد اليه ارواح المؤمنين وقال الضحاك هى سدرة
المنتهى وقال اخرون عند اللوح المحفوظ الذى هو ام
الكتاب قال الامام وظاهر قوله تعالى وما ادراك ما عليون

٧ وهو الذى اختاره ابو موسى [illegible] وعليون تحت على في السماء السابعة

كتاب مرقوم يشهده المقربون يشهد لهذا الاخير لانه
بينه بقوله كتاب مرقوم يشهده المقربون من الملائكة
ويشير اليه قول المص مع الملائكة المقربين وقوله ابد
الابدين ظرف لقوله بيوءُ والابد محركة الدهر واما
الآبد فقد صرح المحشى ابن الصدر والمحشى شهاب الدين
بانه مبالغة ابد ولكن لم نعثر على ذلك فى كتب اللغة و
ليس منا وزان المبالغة فالذى يخطر بالبال ان الابد
صيغة نسبةٍ من الابد كتامر من التمر ولابن من اللبن
جمع بالياء والنون تغليبا للعقلاء لا على خلاف
القياس كما قال الشهاب وابن الصدر لعدم اختصاص
الابد بغير العقلاء كما لا يخفى على العقلاء فلا نحتاج
الى القول بخلاف القياس كاحتياجنا اليه فى نحو
سنين وارضين لعدم وجود فرد منها من العقلاء
فمعنى ابد الابدين ودهر الداهرين واحد وهو ما
بقى من عصر وزمانٍ وايضا قد صرحوا بان الابد هو

الدهر والدهر الزمان الطويل على ما فى القاموس
فلو كان التغاير بين الابد والآبد بالمبالغة فى الثانى
وعدمه فى الاول فقط لزم اضافة الزمان الى
الزمان فى ابد الابدين قوله والمراد الخ هذا هو المقصود
من قوله ونعم الله الخ وذلك انه لما لم يكن جميع اقسام
النعم مقصودا على رايه بل كان المقصود بعضها نوضح
لبيان الاقسام ليسهل تعيين ما هو المقصود كما قال
والمراد اى من النعمة المأخوذة فى تعريف الانعام
الذى يدل عليه انعمت تضمنا او من الانعام الذى
يدل عليه انعمت كما قاله المحشى خسرو بناء على نسخة
منه هو القسم الاخير اى الاخروى بتمامه وجميع
اقسامه وهذا يقتضى ان يكون انعمت مجازا او استعارة
تبعية كما فى ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار ويحتمل
ان يكون المعنى انعمت عليهم فى علمك او حكمت عليهم
بانهم منعم عليهم بقولك اولئك مع الذين انعم الله

عليهم الاية قوله وما عطف على القسم الاخير يكون
وصلة و واسطة الى نيله اى وصول القسم الاخير
قوله من بيان لما القسم الاخر بفتح الخاء هو القسم الاول
الذى هو الدنيوى و هذا يقتضى ان يكون انعمت
حقيقة فيلزم ان يكون اللفظ الواحد بالنسبة الى
بعض افراد معناه مجازا و بالنسبة الى بعض اخر
حقيقة فى حالة واحدة وهو مخالف لما قالوا من
انه لابد فى المجاز من قرينة مانعة عن ارادة المعنى
الموضوع له و فى التنقيح لا يراد من اللفظ الواحد
معناه الحقيقى و المجازى معا و قال السيد العبرى
فى شرح قول المص فى منهاج الوصول الى علم الاصول
اللفظ قد يكون حقيقة و مجازا فى معنى واحد
باصطلاحين انما قال باصطلاحين اذ يمتنع ذلك
باصطلاح واحد وكانه لهذا درج على القول بكون
انعمت مجازا او استعارة كما فى اكثر الحواشى المحشى

شهاب الدين القول بالتغليب فقال و التعبير بالماضى
لتغليب ما مضى منه لتوقف النعم الاخروية عليه وان كانت
اجل و اورد على المص ان قوله الاتى فان ما عدا ذلك
يشترك فيه المومن والكافر يقتضى ان يخرج عن
كونه مرادا كل ما لا يختص المومن ولكن المص نفسه
ادخل فى الارادة كل ما يتوقف عليه القسم الاخروى
وان عم المومن والكافر كنفخ الروح و تخليق البدن
و نحوهما و دفعه انه ليس المراد من الوصلة الموقوف
عليه مطلقا بل المراد الموقوف عليه بلا واسطة و هو
لا يصدق الا على بعض اقسام القسم الاخر و هو الاسلام
وان لم يذكره فى الامثلة و تزكية النفس و تحليتها
لانها سواه وصلة الى نيل الوسايط لا الى نيل الاخروى
فكلمة من تبعيضية لا بيانية كما هو المتبادر ثم
اشار الى تعليل المراد المذكور بقوله فان ما عدا ذلك
المذكور من القسم الاخروى و بعض القسم الدنيوى

فهو كقوله تعالى لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك
مما يشترك فيه المؤمن والكافر فلا تصلح لتعيين
قوله مما يشترك غير ثم نوله انا
الموصول الذى قصد به المسئولون لان المعين لا بد ان
يكون من الامور المختصة بهم كما هو المشهور من ان
تقييد الكلى بالكلى لا يفيد التشخص قال المحشى عصام
الدين ولك ان تريد جميع الدنيوية والاخروية ولا
يشترك فيه اى فى الجمع من حيث المجموع المؤمن
والكافر ثم قال فان قلت ما من نعمة دنيوية الا وهو
وصلة للمؤمن الى الاخروية فليس لقوله ما عدا ذلك
مصداق يصدق الحكم المذكور عليه قلت كان المراد
بما يكون وصلة ما جعل وصلة وكثيرا ما لا يجعله
وصلة ويضيعه فيشارك الكافر فيه ولو قال وما
يجعل وصلة لكان اوضح انتهى كلامه وهو كلام
المصنف بناء على ان لله تعالى على الكافر نعمة وقيل لا نعمة
لله على الكافر لظاهر قوله تعالى او لا تكل الذين انعم الله

عليهم

عليهم الاية وقيل الصواب التفصيل وهو ان يقال ان
مطلق النعم يعم المؤمن والكافر والبر والفاجر والنعم التامة
مختصة بالمؤمنين لاتصالها بسعادة الابد واقول المراد
من كونه وصلة الوصلة بالفعل لا ما يكون من شانه
ان يكون وصلة لم يحتج الى قيد جعل ولا الى قيد تامة ثم
ان المص لم يتعرض لبيان نكتة اطلاق الانعام مع انه ذكره
الكشاف حيث قال واطلق الانعام ليشمل كل انعام لان
من انعم الله عليه بنعمة الاسلام لم تبق نعمة الا اصابته
انما لاشتغاله بما هو اهم منه من بيان معنى الانعام وقسم
النعمة لتعيين المعنى المراد كما سمعت كما صرح به المحشى ابن
الصدر واما ما شنع عليه بما حاصله ان الشمول من لوازم
العام لا من لوازم المطلق وفرق بينهما والجواب ان هذا
انما هو فى المطلق والعام الاصوليين فان المطلق الاصولى
هو اللفظ الدال على الماهية من حيث هى نحو الفرس خير
من الحمار والعام الاصولى هو اللفظ الدال على الماهية مع

جزئياتها فالعموم احاطة الافراد دفعة ومراد الكشاف من الاطلاق الاطلاق اللغوى وهو هنا عبارة عن عدم تقييد انعمت بمفعوله الذى يتعدى اليه بالباء لقصد التعميم كما فى اياك نستعين وبانه ان اراد ان نعمت اطلق ولم يقيد بصلة ليشمل كل انعام فهو صحيح لان معنى الاطلاق ذلك لكن ليس لقوله لان من انعم الله عليه الخ وجه وان اراد انه اطلق واريد به نعمة الاسلام صح الاستدلال بقوله لان من انعم الله عليه الخ لكن لم يكن الشمول ح مستفادا من الاطلاق بل من ذلك المراد المقدر اعنى نعمة الاسلام الشاملة لجميع النعم وهذا من البحث الذى اورده العلامة التفتازانى على قول صاحب التلخيص فى حذف المفعول واما للتعميم فى المفعول مع الاختصار حيث قال ثم ههنا بحث وهو ان ما جعل الحذف فيه للتعميم انما هو من قبيل ما يجب فيه تقدير المفعول بحسب القراين وح فان دلت القرينة على ان المقدر يجب ان يكون

عاما فالتعميم من عموم المقدر فالحذف والذكر سواء والا فلا دلالة على التعميم فالظاهر ان العموم فيما ذكر انما هو من دلالة القرينة والحذف فانما هو لمجرد الاختصار انتهى كلامه ويمكن دفعه بان المراد هو القسم الاول اعنى عدم التقييد بالصلة لقصد الشمول وقوله لان من انعم الخ جواب عن سؤال مقدر وهو ان قوله لم يقيد بصلة ليشمل كل انعام انما يصح لو حصل للمؤمنين الانعامات كلها وليس كذلك وتقدير الجواب ان نعمة الاسلام اصل لجميع النعم وفى حصولها حصول جميع النعم ثم ان السيوطى قال فى شرح هذا الكلام قال الطيبى الاشبه الحمل على الاطلاق كما فى الكشاف انتهى ما نقله السيوطى عن الطيبى فان حملنا كلام المص عليه كان تقدير كلامه والمراد هو القسم الاخير لكن لم يقيد به واطلق فينصرف المطلق الى الفرد الكامل وهى النعمة الاخروية ووصلتها وكانه لهذا قال المحشى شهاب الدين انه لا مخالفة بين المص والزمخشرى ولكن كلام

المص كالصريح في ان جميع النعم ليس بمراد وظاهر كلام
الكشاف ان الجميع مراد والله اعلم قوله تعالى غير المغضوب
عليهم ولا الضالين بدل من الذين بدل الكل من الكل
كما سبق قدم البدلية على الوصفية كالكشاف اشارة
الى ترجيح البدلية هنا كما هو اختيار ابي علي الفارسي خلافا
لسيبويه فان اختياره الوصفية وكان السبب في ترجيح
البدلية امران الاول استلزامها لما سبق من فوائد
جعل الصراط الثاني بدلا من الاول والثاني سلامتها
عما يرد على الوصفية من جعل النكرة صفة للمعرفة
وان كان مجابا باحد التاويلين الآتيين ولكن المص
ترك الاشارة الى الفائدة العامة لشهرتها واشار الى
الفائدة الخاصة بالمقام بقوله على معنى ان المنعم عليهم
هم الذين سلموا من الغضب والضلال وهذا القول
نظير قوله فيما سبق ان الطريق المستقيم ما يكون
طريق المؤمنين او ان طريق المسلمين هو المشهود عليه

بالاستقامة ففيه اشارة الى كون البدل بيانيا
كما هناك وبالجملة فائدة هذا البدل ايضا التوكيد و
الايضاح لما فيه من التفصيل بعد الاجمال والتفسير
بعد الابهام والتنصيص على ان غير المغضوب هم الذين
يشهد لهم بالانعام عليهم وما يتوهم على البدلية من ان
لفظ غير لكونه اصلا في الصفة يدل على المفهوم و
المبدل منه لكونه موصولا يدل على الذات فكيف
يصح جعل المفهوم بدلا عن الذات اجاب عنه المحشي
زكريا الانصاري بان من جعلها بدلا نظر الى غلبة
اسميتها كما ان من جعلها وصفا نظر الى
اصل وضعها وايضا اشار الى جوابه العلامة التفتازاني
في حاشية الكشاف حيث قال فيها اذا جعل بدلا
اريد بالثاني ايضا الذات مع قصد تكرير العامل و
وتفسير المبهم فيوجد فيه تلك المبالغات التي في جعل
الصراط الثاني بدلا من الاول فالبدل في الآية اوقع

ط ولهم قوله وبهذا النوع نظر
قوله فيما سيأتي الطريق
المستقيم ما يكون طريقة
المؤمنين منه

من الصفة ثم قال نقلا عن صاحب الكشف قوله هم
الذين سلموا نظير قوله فهو الشخص المعين انتهى كلامه
وتبعه المحشي خسرو لكنه غير موجود في كلام المص
فما شمت مناخيرهما فيه او صفة لما الذين اعلم ان
الصفة قد تكون مبينة اي بيانا للواقع وكاشفة
عن معنى الموصوف كقولك الجسم الطويل العريض
العميق يحتاج الى فراغ يشغله وقد تكون مخصصة
مقيدة تقلل الاشتراك وترفع الاحتمال وكلاهما هنا
محتمل كما اشار اليه المص بقوله مبينة او مقيدة
وذكر ارباب الحواشي لهذا وجوها فقال المحشي ابن
الشيخ هو اشارة الى ما سيجيء من الخلاف في
تفسير المغضوب عليهم والضالين يعني لما كان
المراد من الذين انعمت عليهم هو المؤمنون فان اريد
بالمغضوب عليهم والضالين اليهود والنصارى كما
سيجيء كانت الصفة مبينة وان اريد بهما العصاة

الجاهلون بالله كما سيجيء ايضا كانت مقيدة وقال
المحشي عصام الدين مبينة اذا اريد الانبياء والمسلمون
على راي من يجعل الاعمال داخلة في الايمان او مقيدة
على راي من لم يجعل الاعمال داخلة في الايمان وقال
المحشي خسرو مبينة ان حمل الانعام في انعمت عليهم على
المختار وهو القسم الاخير وما يكون وصلة اليه كما
المص او مقيدة ان حمل على المطلق او مبينة ان حمل
الغضب عليهم وضلالهم على الاتصاف بهما بالفعل
والموت عليه او مقيدة ان حملا على مباشرة اسبابهما
والاستحقاق بسبب الاتصاف بهما في الجملة فاندفع
ما قيل لا معنى للمقيدة هنا بعد ان فسر المنعم عليهم
بحيث لم يتناول المغضوب عليهم ولا الضالين
وحاصل كلام المحشي ابن الصدر انه قد بين ان
المراد من النعمة هي الاخروية التي هي المغفرة والرضاء
والنبوة فان اريد بغير المغضوب عليهم وغير

ط لانها تقييد الموصوف
اعني الذين انعمت عليهم
بمن ليس بعاص مثلا
منه

الضالين من لم يكونوا مغضوبين ولا ضالين
حين انعم عليهم وغفرلهم ولا بعد وان غضب الله
واضله قبل الغفران فالصفة مبينة لان المنعم عليهم
في الاخرة لا يكونون الا كذلك وان اريد من لم
يكونوا مغضوبين ولا ضالين اصلا ولو قيل
الانعام كالشهداء والصالحين فهي مقيدة تخصيص
الموصوف ببعض افراده الذي لم تكن نعمتهم الاخروية
مسبوقة بالغضب والضلال فيكون المطه
طريقتهم لا غير وقد ذكروا وجوها اخر فالحق
احق بالاتباع انتهى كلامه وانت خبير بانه على
الشق الاول يكون الصفة مقيدة ايضا لان الذين
انعم عليهم يعم الفريقين المذكورين فاذا اريد
بغير المغضوب عليهم والضالين من لم يكونوا
مغضوبين حين الانعام كانت مقيدة تخصيص
الموصوف ببعض افراده الذي كانت نعمتهم الاخروية

مسبوقة

مسبوقة بالغضب فتامل وقال المحشي زكريا الانصاري
عليه رحمة الباري مبينة ان اريد بالذين انعمت عليهم
المؤمنون فقط نحو مسلم الذي لا يعود او مقيدة ان
اريد بهم ما يشمل المؤمنين وغيرهم كلامه حسن لانه
قال فقوله على معنى ان المنعم عليهم هم الذين سلموا من
الغضب والضلال شامل للامرين وللبدل والظاهر
انه ليس بجيد اذ الظاهر انه ناظر الى صورة الوصفية
بقسميها كما ان قوله سابقا بدل من الذين على معنى ان
المنعم عليهم هم الذين سلموا الخ ناظر الى البدلية وفي بعض
النسخ على معنى انهم جمعوا بين النعمة المطلقة وهي نعمة
الايمان وبين السلامة من الغضب والضلال هذا
هو الظاهر اذ فيه ما يشعر بالفرق بين البدلية وبين
الوصفية بخلاف النسخة الاولى وايضا هو عين عبارة
الكشاف فقال السيد السند في توجيه هذا الجمع لان
النعمة المطلقة اثبت لهم بطريق الصلة والسلامة بطريق

الصفة ويفهم من ذلك انهم جمعوا بينهما بخلاف صورة
البدل فانهم ح اثبتت لهم النعمة المذكورة فقط بطريق
الصلة اذ المراد بالثاني الذات دون الصفة كما مر من ان
البدل عين المبدل منه ويشير اليه ذلك تخصيص الجمع بصورة
كونه صفة والحاصل انهم على تقدير البدلية اثبتت لهم
صفة معنوية اذ الصلة صفة معنوية مخصصة للموصول
او مشخصة وعلى تقدير الصفة اثبت لهم صفتان الاولى
معنوية والثانية نحوية قال المحشي ابن الصدر والمراد من النعمة
المطلقة ما يكون مقصودا بالذات غير مقيد بكونه تمهيدا
او توطئة لغيرها وما كان نعمة بلا شرط شيء كالايمان بخلاف
العمل فانه نعمة بشرط اقترانه بالايمان وقال المحشي شهاب
الدين وسمى الايمان نعمة مطلقة لاشتماله على سعادة الدارين
فكانها مشتملة على جميع النعم فينصرف المطلق اليها واقول
يمكن ان يكون وصف النعمة بالاطلاق من باب توصيف
الجزء بوصف الكل فان الاطلاق على ما علم فيما سبق عدم

التقييد

التقييد بالمفعول صفة للانعام كما صرح به الزمخشري
حيث قال واطلق الانعام ليشمل كل انعام وقد جعل
وصف النعمة وان يكون الاطلاق بمعنى ضد الاضافة
فان الايمان غير لازم الاضافة بخلاف السلامة اذ
النعمة هنا هي السلامة من الغضب والضلال لا مطلق
السلامة فغير لازم الاضافة مطلق ولو اضيف حو اذا
ولازم الاضافة ولو بواسطة الحرف مقيد كما في الماء
المطلق فانه وان جاز اضافته كماء البحر الا ان الاضافة
فيه لما لم يكن لازمة كان مطلقا بخلاف نحو ماء الورد
فان الاضافة فيه بالنسبة الى العارف باللغة لازمة فكان
مقيدا ولو لم يضف وان يكون الاطلاق بمعنى العموم
والشمول كما ذكره المحشي ابن الصدر في شرح قول المص
فاطلق لما يستلزمه الح فان الايمان لاستلزامه و
شموله بجميع النعم كما ذكره الكشاف سمى نعمة مطلقة اي
شاملة بجميع النعم وذلك اي كونه صفة انما يصح كيفية

والصحة في الاصل للسلامة عن نحو المرض ففي الاساس
وصح من علته ورجل صحيح وقد اصح القوم وهم
مصحون وفي الحديث لا يورد ذو عاهة على مصح
واصحه الله ومن المجاز صح عند القاضي حقه وصحت
شهادته ومنه قول الشاعر صح عند الناس اني عاشق غير
ان لم يعرفوا عشقي لمن روحي روحه وروحه روحي
من واحد وحين عاشا في البدن والمراد هنا الجواز
باحدنا وبلين لان غير لكونه من الاسماء المبهمة المتوغلة
في الابهام لا يتعرف بالاضافة الى المعارف فلا يصح
جعله صفة للموصول الذي هو احد اقسام المعرفة الا
بتاويل فذكر المفسرون له تاويلين احدهما في جانب
الموصول بان يجعل نكرة في المعنى ليوافق الصفة في
النكارة واما في اللفظ فهو معرفة ولذا قال المحقق
التفتازاني هو معرفة لفظا فانه انه جعل نكرة في المعنى
وثانيهما في جانب الصفة بان تجعلها معرفة لتوافق الموصوف

في التعريف فاشار الى الاول بقوله اجراء الموصول مجرى
النكرة وهو مرفوع او مجرور واما الرفع فعلى انه خبر
مبتداء محذوف واما الجر فعلى انه بدل من التاويلين
بدل البعض من الكل او الكل من الكل ولم يقل بتاويلين
بل ذا دلفظا الاحد للاشعار بعد مرجوا ذا جتماعهما ولذا
يرد عليه ما اورد على عبارة الكشاف فكانه لهذا عدل
عنها وان دفعه المحقق التفتازاني فقال حاصل الجواب
انا لا نسلم ان غير على تقدير الوصفية صفة للمعرفة
ولو سلم فلا نسلم انه نكرة وهذا كلام منتظم حسن الترتيب
فما يقال من انه اذا كان من قبيل ما اشتهر المضاف
بمغايرة المضاف اليه كان معرفة قطعا فلا يكون
من قبيل ولغدا على السبئ يسبني خارج عن قانون
التوجيه نعم يتوجه ان يقال الوصف بالنكرة انما يكون
اذا اريد البعض المبهم كاللئيم ولا كذلك الموصوف فانه
للعموم وكانه مال الى تعريف الغير وعول عليه ولذا

اخر انتهى كلامه وقد اخذ منه علامتا الاسفراين
والجرجاني اما الاول فقد اخذ من قوله وكانه مال
الى تعريف الخ كون الجواب الاول جدليا قدم لم يعدل
عنه الى التحقيق حيث قال وقدم في الجواب اجراء
الموصول مجرى النكرة مع انه خلاف ما سبق من جعل
الموصول محمولا على المسلمين او اصحاب موسى وعيسى
او الانبياء وخلاف مقتضى الموصول ومقام الدعاء
المقتضي لتعيين المطلوب لانه جواب جدلي فالانسب تقديمه
ليعدل عنه الى التحقيق واستدل بكونه جدليا غير
مطابق للواقع على عدم انجاه ما اورده على الكشاف
بقوله نعم يتجه الخ فقال لانه جواب جدلي لا يلزم ان
يطابق الواقع بل يكفيه جواز ارادة معهود ذهني
وان كان خلاف الظاهر وخلاف ما بين سابقا واما
الثاني فقد اخذ من قوله نعم يتجه الخ سؤال فقال
فان قلت ذكر اولا انهم المؤمنون مطلقا ثم نقل انهم

اصحاب موسى وعيسى والانبياء فهو على الاخيرين
عهد خارجي وعلى الاول مستغرق للكل وهو ايضا
معين لا تعدد فيه اصلا فليس هناك معنى لا توقيت
فيه ولكنه اي السيد السند اجاب عنه بانه يحتمل
ان يريد بالمؤمنين طائفة لا باعيانهم وان لم يوجه
به فيما سبق واورد عليه بان ارادة طائفة لا
باعيانهم لا يناسب جعل طريقهم مشهودا بالاستقامة
علما فيها فقال المحشي ابن الصدر مراده قدس سره
بطائفة منهم لا باعيانهم طائفة غير معينة من
الطوائف الثلث المذكورة اعني المؤمنين مطلقا او
الانبياء او اصحاب موسى وعيسى فان كل واحد من
تلك الطوائف وان كان متعينا لكن لا يتعين حمل
الموصول على واحد معين منها لانتفاء قرينة ظاهرة
في الاية على ذلك اقول هذا المراد من كلامه قدس سره
ابعد من بغداد فان قوله قدس سره بالمؤمنين

يا باه كل اباء بل مراده قدس سره بطايفة غير معينة
كطايفة القرن الاول والعارفين بالله او العلماء الكاملين
او الشهداء والصالحين من المسلمين لكن لا على التعيين
وقوله اذ لم يقصد به اى بالموصول معهود خارجى
تعليل للاجراء المذكور وفى بعض النسخ اذ او ح يكون
ظرفا للاجراء ولعل هذا البعض اولى لان عدم القصد
المذكور غير متحقق فلا يناسبه الجزم لا سيما اذا
قلنا بان الجواب الاول جدلى والجواب التحقيقى هو
الثانى كما صرح به المحقق التفتازانى وقوله كالمحلى
اى كاجراء المحلى اى المزين باللام مجرى النكرة والتعبير
عن المعرف باللام بالمحلى للاشارة الى ان اللام فيه لمجرد
التزيين فى قوله اى قول الشاعر وهو رجل من بنى
سلول ولقد امر على اللئيم يسبنى اى كما ان المعرف باللام
فى هذا القول اريد به الجنس من حيث وجوده فى
ضمن بعض افراده لا بعينه فكان فى المعنى كالنكرة و

وهو المسمى بالمعهود الذهنى كذلك هذا الاسم الموصول
اعنى الذين لم يرد به قوما باعيانهم وح يجوز ان يعتبر
فيه جانب اللفظ فيوصف بالمعرفة كما اذا جعل غير
المغضوب معرفة بناء على اشتهار المنعم عليهم بمغايرة
المغضوب ويجوز ان يعتبر فيه جانب المعنى فيوصف
بالنكرة كما اذا جعل غير المغضوب نكرة فالمعنى على اللئيم
اذ لا امرود على الكل ليكون للاستغراق ولا دلالة على
التعيين ليكون للعهد الخارجى ولقصوره عن افادة
ما هو المقصود من وصفه بكمال الحلم وقوة الاناءة ولا
للحقيقة من حيث هى اذ لا يناسبه المرور وكذا يقال
فيما نحن فيه انه لم يرد معهودا خارجيا لانتفائه ولا
الجنس من حيث هو اذ لا يناسبه الصراط والانعام
ولا من حيث تحققه فى ضمن جميع الافراد لانتفاء
قرينة الاستغراق فتعين انه فى ضمن بعض الافراد
لا بعينه اى فى ضمن طايفة لا باعيانهم واذا كان المعنى

كذلك فيستبنى صفة لا حال لوجوب كون ذى الحال
معرفة وايضا يلبس المعنى على تقييد المرور بحال السب
بل على ان له مرورا مستمرا فى اوقات متعاقبة فان
المضارع يدل على الاستمرار التجددى ولذا اختاره
على الماضى والا فكلمة قد ومناسبة الاقتران بالماضى
انسب على لئيم من اللئام اتخذ سبّه دابا وعادة ومع
ذلك يعرض عنه فالمناسب ان يجعل مما يدل على احوال
الذات دون هيئات الفعل واللئيم الدنى الاصل الشحيح
النفس وتمامه فمضيت ثمّت قلت لا يعنينى باثبات
الياء بعد النون الاولى بقرينة اخر البيت التالى ولانه
الموافق للقاعدة وبعده غضبان ممتليا علىّ اهابه
انى وربك سخطه يرضينى ومعناه امضى واقول
وتحدد ما به فاحف واقول لا يعنينى وبالجملة ان معنى
مضيت كمعنى امر على المضارع والاستمرار التجددى
وعبر بالماضى تحقيقا لاتصافه بالحلم وثم بضم الثاء

هى العاطفة لكن لحقها التاء لا بفتح الثاء على ان يكون
ثمه من قبيل اسماء الاشارة كما هو المعروف فى بعض
الديار فانه مخالف لتصريح اهل العربية قال التفتا

زائدة

لحوق التاء بثم العاطفة مخصوص بعطف الجمل
وذكر الشهاب ان القول بالاختصاص مذهب المازنى
وظاهر كلام الجوهرى مشعر بالاطلاق حيث قال
وثم حرف عطف يدل على الترتيب والتراخى وربما
ادخلوا عليها التاء كما قال ولقد امر الخ وكلام السيد
اليه يميل حيث ذكرها ذكره التفتازانى بلفظ قيل و
بالجملة اريد بها ههنا التراخى بالرتبة اى ترقيت من
عدم المجازاة الى مرتبة اعلى فقلت لا يريد بذلك
السب بل يريد غيرى فكانه ينسى نفسه تلك الحالة
ويصورها بصورة اخرى تكرما وذلك غاية التؤدة
والوقار ثم ان المصلح يكتف بالمذكور بل ضم اليه قولهم
فقال وقولهم بالجر عطف على القول لا على المحلى الخ لام

ولا يحتمل هذا العقد الا بذكر القسم لانه اذا كان متعلقا بالنوع الاعم [illegible] [illegible] الاعم [illegible]

على الرجل مثلك فيكرمني بفوايد الاولى انه خال عن
احتمال الحالية والاول يحتملها لكون اللئيم معرفة
في اللفظ والثانية انه اشد مناسبة للوصل من حيث
كون الموصوف والصفة معرفتين لفظا نكرتين معنى
فالاحسن ان يمثل بقولهم اني لامر بالصادق غير الكاذب
والثالثة اشتمالها على لفظ هو مثل الغير في الابهام كذا
قاله المحشي خسرو ولكن قوله ان يمثل ليس على ما ينبغي
فان القولين المذكورين ليسا بتمثيل اذا التقدير كالمحلى
باللام الكائن في هذين القولين الا ان يقال انهما في المعنى
تمثيلان للمشبه به او ان التمثيل بمعنى التشبيه كما قالوا
في الاستعارة التمثيلية وبالجملة انه لا يليق بالرجل في هذا
القول الاستغراق والحقيقة لما مر ولا فردا معينا لعدم
الدلالة والقصور عما هو المقصد وهو وصفه بالجاه
والحشمة وانه يحصل منه المرورات المتعاقبة على رجل
من الرجال مثل المخاطب في الرفعة والمنزلة ثم انه

لا يجد بدا من اكرامه وتعظيمه وظاهر ان حمل الرجل
على فرد معين يخل بهذا الغرض ووقع في كلام الزجاج
فاكرمه بدل فيكرمني وح يكون المعنى على تمدح
نفسه بكمال الادب واشاعة التعظيم والاحترام لكل
احد حتى لمن هو مثل المخاطب في دنو المرتبة وعدم
الاعتداد به وكان المص راعى المناسبة مع يسبني في
الجملة ولذا اختار المضارع الغايب وان قيل ان
المعنى المستفاد من كلام الزجاج هو الجاري في موارد
مفاخراتهم واشار الى الثاني بقوله او جعل غير معرفة
بالاضافة وهو عطف على الاجراء فيجوز فيه الرفع
والجر والظاهر ان يحمل والفاصلة الواقعة في النسخ
التي رايناها على معنى الواو والواصلة تحصل الامرين
اللذين لا تصح الوصفية الا باحدهما فيكون هذا
الكلام نظير ما ذكروا في تعريف الفعل اي كما ان تفسير
الازمنة الثلثة وبيانها في قولهم في تعريفه مقترن باحد

الازمنة الثلثة الماضى والحال والاستقبال بمجموع
الامور المتعاطفة بالواو لا باحدها كذلك هنا تفسير
التاويلين وبيانهما بمجموع الاجراء والجعل المذكورين
لا باحدهما وان لم يكن التاويل الا باحدهما ومقتضى هذا
هو الواو الواصلة المشعرة بالجمع لا الفاصلة التى تدل
الا على احد الامرين او الامور وايضا معنى او الفاصلة
احد الامرين وقد ادى ذلك بلفظ الاحد فى قوله باحد
تاويلين فكان ما يفيده او مستدركا فكانه اختار الواو على
الواو لئلا يتوهم اجتماع التاويلين وان كان مدفوعا
بالاحد كما مر ثم اشار الى تعليل الجعل المذكور بقوله
لانه اى غير اضيف الى ما اى الى الشيء الذى والى شيء له
اى لذلك الشيء الذى هو المضاف اليه وهو فيما نحن فيه
هو المغضوب والضال ضد واحد وهو المنعم عليهم فهذا
الضد الواحد الذى هو المنعم عليهم مشتهر بمغايرة المضاف
اليه وموصوف للمضاف فهذا الذى ذكره المص يؤول الى

ما ذكره الزمخشرى فانه قال كلمة غير لا يتعرف بالاضافة
الا اذا اشتهر موصوف المضاف بمغايرة المضاف اليه وح
ينتقل الذهن من لفظ غير الى الشيء الذى هو ضد المضاف
اليه وموصوف لغير فكانه قال صراط المنعم عليهم
المغايرين للمغضوب والضال والمغاير للمغضوب
والضال المتصف بكونه منعما عليه مشتهر بالمنافاة
بينه وبينهما فكان المنعم عليه مذكورا مرتين مرة بعنوان
كونه منعما عليه ومرة بعنوان كونه غير المغضوب والضال
وبالجملة انه ح يتعرف هذا المضاف ويتعين لتعين معناه
للارادة ولذا قال فتعين المنعم عليه للارادة من لفظ
غير فى قوله غير المغضوب عليهم مثل تعين الحركة للارادة
من لفظ غير فى غير السكون فى قولنا عليك بالحركة
غير السكون واذا تعين المنعم للارادة من لفظ غير كان
غير معرفة لتعين معناه فلا يرد على المص انه كان مناقضا فى
كون غير معرفة كما يشعر به قوله وجعل غير معرفة لان

تعين المنعم عليهم قال المحشي ذكرنا الانصاري قوله من
غير السكون متعلق بقوله تعين الحركة قوله وعزا بن
كثير الخ عدل عن عبارة الكشاف وهي وقرئ بالنصب
على الحال وهي قراءة رسول الله وعمر بن الخطاب و
رويت عن ابن كثير انتهت حذرا عما يرد عليها من
ان جميع القراءات قراءته صلى الله تعالى عليه وسلم
فليس لنسبته اليه صلى الله تعالى عليه وسلم بخصوصه
وجه وان اجيب بجوابين نقلهما قدس سره في
حاشية الكشاف فقال قيل اي عادته قبل العرضة
الاخيرة والا فكل القراءات قراءته صلى الله وقيل كل
واحدة من السبع المتواترة ينسب الى واحد من الائمة
لاشتهاره بها وتفرده فيها باحكام خاصة في الاداء
واما غيرها فاذا ظهر امر الرواية ولم يشتهر بها احد
نسبت الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ولا يلزم
من ذلك اعتباره بها وهذا اولى انتهى ما قال السيد

في حاشية الكشاف اقول قد شهد الزمخشري والمص
بنسبتها الى ابن كثير وهو عبد الله بن كثير المكي من القراء
السبعة وشيخ شيخ ابي عمرو بن العلاء المازني البصري
الذي هو ايضا من القراء السبعة فبقي السوال على حاله
الا ان يقال انها وان نسبت الى ابن كثير لكنه لم يشتهر
بها كما يومي اليه تعبير الشيخين بعن ابن كثير فان هذه
العبارة في نقل الحديث اضعف الطرق السبعة الا طريقا
واحدا وهي كما نقل في عهد رسول الله تعالى عليه
وسلم كما صرح به فان اجيبت هذه القاصرة في رواية
القران كما هو الظاهر كان في التعبير المذكور ايماء الى ضعف
النسبة وعدم الشهرة ولما نسبت الى النبي صلى الله تعالى
عليه وسلم نصبه على الحال من الضمير المجرور والمنصوب
محلا في عليهم لا مغضوبين ولا ضالين وح لا حاجة
الى جعله معرفة بل لوجوب نكارة الحال يجب ان
يجعل نكرة سواء كان ذلك يجعل الذين انعمت عليهم عبارة

انعمت عليهم

من غير معين كما مر في التاويل الاول او بترك التاويل
الثاني وابقاء غير على ما هو الاصل فيه من الابهامية
او بجعله بمعنى اسم الفاعل ليكون اضافته لفظية
كما يشهد له ادخال اللام ولو في كلام المصنفين واما
المحشي عصام الدين فقد حمله على اللف والنشر المرتب
فجعل نصبه بالحالية ناظرا الى التاويل الاول وباضمار
اعني ناظرا الى التاويل الثاني ثم قال ويصح جعله حالا
عن الضمير المرفوع اذ المراد غير المغضوب عندك و
وبفضلك انتهى كلامه واقول اراد بالضمير المرفوع
فاعل انعمت والمعنى ح انعمت عليهم حال كونهم
غير مغضوبين عندك فيرد ان عدم المغضوبية
ليس وصفا لله تعالى والحال في المعنى وصف لذي
الحال كالنعت وحكمه كالخبر كما قرر في المعاني الا ان
يثبت جواز الحال بوصف الغير كما جوز وصف الشيء
بحال الغير في الصفة الجارية على غير ما هي له وبالجملة

ما ذكره

ما ذكره تكلف من غير مس ضرورة وايضا انهم
اعتبروا في تحصيل التعلق في المقيس عليه اضافة الموصوف
الحقيقي الى ضمير الموصوف اللفظي وهذه الاضافة
مفقودة في المقيس وقوله او باضمار اعني عطف
بحسب المعنى على الحال اي النصب المذكور اما بكونه
حالا عن الضمير المجرور ولفظا المنصوب محلا او باضمار
اعني اي اعني بهم غير الذين غضب عليهم وغير الضالين
وهذا مذهب الخليل كما ان الحالية مذهب الزجاج
ولكنه مبني على تاويل يوجب اتحاد الذين انعم عليهم
مع ما بعده كما اشار اليه العصام ليصح التفسير باعني
بناء على ان المفسر عين المفسر ونقل الشهاب عن شيخه انه
قال في الايات البينات ان الغالب في كلام المصنفين
استعمال اي فيما هو ظاهر واعني فيما فيه خفاء
وقد يستعملان بمعنى وقوله او بالاستثناء عطف
على قوله او باضمار والمعنى او منصوب بكونه مستثنى

او على الاستثناء ولم يقل او الاستثناء ليكون في
حيز الاضمار لئلا يلزم اجتماع الاستثنائين فان
كلمة غير قد يكون للاستثناء كما قرر في النحو وحكمه
فيه حكم الاسم الواقع بعد الا وهو وجوب النصب في
المستثنى المتصل المؤخر بعد كلام موجب والجار
للمستثنى به فاعرب غير ههنا باعراب المستثنى وهو
النصب والجار المستثنى وهو المغضوب باضافته
اليه والقول بالاستثناء مذهب الزجاج وقال
الفراء لا يجوز الاستثناء لانه ح بمعنى سوى فلا
يجوز ان يعطف عليها بلا لانها نفي وجحد ولا يعطف
بالجحد الا على الجحد ولا يجوز جاء في القوم الا زيدا ولا
عمرو واجازه الاخفش كما اجازه الزجاج وقال
جاء في القوم الا زيدا معناه لا زيد فيجوز العطف عليه
بلا حملا على المعنى قوله ان فسر متعلق بالاستثناء
فقط كما هو الظاهر النعم على خلاف ما اخترناه من النعم

الاخروية وما هو وصلة اليها بما يعم الفريقين المؤمن
والكافر بان يفسر بمطلق النعم من غير تقييد بالاخروية
ووصلتها فيعمهما وتعليق الاستثناء بهذا الشرط
لتحقق شرط الاستثناء المتصل وهو وجوب دخول
المستثنى في المستثنى منه لئلا يلزم ارتكابه خلاف
الاصل من وجهين وذلك لان اصل غير ان يكون صفة
وكونه للاستثناء خلاف اصله لكنه حمل على الا في الاستثناء
كما حمل الا عليه في الوصفية في نحو قوله تعالى لو كان
فيهما الهة الا الله لفسدتا على ما صرح به الزمخشري في
المفصل وان الاصل في الاستثناء ان يكون متصلا
وكونه منقطعا خلاف اصله وقال المحشي خسرو اي فسر
الذين انعمت عليهم والمال واحد فان المغضوب منه جعل
المستثنى منه بحيث يدخل فيه المستثنى ليكون
استثناء المغضوبين والضالين من الفريقين متصلا
وتعميم المنعم عليه والنعم في ذلك سواء اذ التعميم في احدهما

يستلزم التعميم في الاخر وبالجملة كلامه بحسب المعنى
والمال له وجه واما بحسب اللفظ فتفسير النعمة بالمنعم
عليه خلاف الظاهر جدا الا ان يقال انه لم يكن في نسخته كلمة
النعمة بل كان فسر مسند الى ضمير مستتر فيه عايد الى
النعمة او الى المنعم عليه وهو الذين انعم عليهم او يقال
ان ما في اصل نسخته كلمة او بدل حرف التفسير وحرف
التفسير من الناسخ ولما كان نحو اسم الفاعل والمفعول
يعرف من تعريف مصدره من حيث ان الاول ما قام
به ماخذ الاشتقاق والثاني ما وقع عليه اكتفوا بتعريف
الماخذ عن تعريف الماخوذ فقوله الغضب مصدر
غضب في القاموس الغضب بالتحريك ضد الرضى وما
يدل على كونه مصدرا ان المصرح فيه بالمصدر لما قرر
في كتب الميزان من وجوب تطبيق المعرف بالكسر على المعرف
بالفتح وفقال الغضب اي الغضب الذي يدل عليه
المغضوب تضمنا ثوران بفتحات كهيجان لفظا ومعنى

النفس اي الدم بقرينة قول السيد السند في تعريف
الغضب تغير اي يحصل للنفس عند غليان دم القلب
يحصل عنه التشفي وقول الراغب الغضب ثوران دم
القلب ومجيء النفس بسكون الفاء بمعنى الدم شايع في
الشرع واللغة ففي الحديث ما ليس له نفس سايلة لا ينجس
الماء اذا مات فيه وفي الصحاح النفس الدم يقال سالت
نفسه وقال المحشي ابن الصدر عرفوا الغضب بانه
كيفية تعرض للنفس تتبع غليان دم مودعة في اجوف
الشكل الصنوبري وحركتها الى الخارج ارادة الانتقام
وفي الحديث اتقوا الغضب فانه جمرة توقد في قلب
ابن ادم الم تروا الى انتفاخ اوداجه وحمرة عينيه
لكنه قال المراد بالنفس اما الدم وثورانها حركتها الى
ظاهر البدن او النفس الناطقة وثورانها قلقها و
اضطرابها انتهى كلامه وانت خبير بان ترديده و
الشق الثاني منه مخالف لكلام ارباب الحواشي بل لقوله

عصام الدين وايضا غير
ثوران النفس الحيوانية الدم
وفار اي غلى صح

غلبان دم سود عنه وايضا قد صرح الفاضل الاصفهاني
في شرح الطوالع بان الغضب ونحوه تابعة للروح الذي
في القلب ثم اشار المص الى سبب ذلك الثوران ومبدئه
فقال ارادة الانتقام اي لارادة الانتقام كما في بعض
النسخ فالانتقام وارادته سبب الثوران المذكور ههنا
ومسببه في الخارج كما هو شان الغرض والعلة الغائية
فاذا اسند الى الله اي اذا كان الغضب ما ذكر كان من الاعراض
النفسانية المستحيلة على الله تعالى الموجبة للتاويل عند
اسنادها الى الله تعالى فعند اسناده اليه تعالى كما في
قوله تعالى وغضب الله عليهم اريد به المنتهى والغاية
على ما مر في بيان معنى الرحمة من ان اسماء الله تعالى انما
توخذ باعتبار الغايات التي هي افعال دون المبادي
التي هي انفعالات فالمراد بالمنتهى والغاية هو الانتقام
والعقوبة كما ان المراد هناك من الرحمة الاحسان وفي
الاساس ونقمت منه كذا انكرته عليه وعبته وفي

القاموس النقمة بالكسر وبالفتح المكافاة بالعقوبة
ثم اعلم ان كلمة عليهم الثانية كما يدل عليه قوله الاتي
بخلاف الاولى لكمروريه والمص عبر باللفظ فقال وعليهم
اي الضمير المجرور وحده في لفظ عليهم على القول
المختار لانه نائب الفاعل والفاعل ونائبه لكونه مسندا
اليه حقه ان يكون اسما ومجموع الجار والمجرور ليس
باسم ولان ظهور اثر العامل عند نزع الخافض في
نحو واختار موسى قومه انما هو على المجرور فقط
او مجموع الجار والمجرور كما هو ظاهر عبارة المص على غير
المختار لانه النائب في الظاهر فلكل وجهة والمراد من المحل
في قوله في محل الرفع المحل البعيد اذ عليه مدار الفرق
بينهما والا فالمحل القريب فيهما الجر لان حرف الجر لا ينفك
عن الجر والاثر وجود الملزوم بدون لازمه الا ترى
ان المص حكم على الضمير في صورة كونه منصوبا محلا على
انه ذا حال بالجر فقال وعن ابن كثير نصبه على الحال عن الضمير

المجرور ويشعر بذلك اختصار صاحب الكشاف
على ذكر المحل البعيد في جواب السوال عن الفرق بينهما من
بين وجه كونه في محل الرفع بقوله لانه نائب مناب
الفاعل ولذلك لم يكن في المغضوب ضمير يكون نائب
الفاعل لامتناع تعدد المعمول من جنس واحد لا
بطريق البدلية او العطف ولم يجمع كما جمع الضال
لما قد تقرر في موضعه انك تذكر وتؤنث وتثني و
تجمع الضمير في اسم المفعول الذي يتعدى بحرف الجر
لا اسم المفعول كما ذكره الزنجاني في صرفه قال المحقق
التفتازاني ظاهر كلام صاحب الكشاف ان مثل هذا
الفاعل يجوز ان يقدم اقول ان تقدم الفاعل على عامله
مقتضى العقل لانه محكوم عليه وحق المحكوم عليه
التقدم ولذا ذهب الكوفيون الى جوازه مطلقا مستدلين
عليه بالعقل والنقل اما العقل فقد سمعته واما النقل
فمثل قول امرء القيس فظل لنا يوم حميد بنعمة فقل في

مقيل نحسه متغيب والنقدير فقل في مقيل متغيب نحسه
كما بينته في كتاب الذهب المذاب وقال المحشي خسرو
مفعول ما لم يسم فاعله فاعل عند قدماء البصريين و
مذهب عبد القاهر وصاحب الكشاف والمفهوم
من كلام المص حيث قال نائب مناب الفاعل ولم يقل
مفعول ما لم يسم فاعله انتهى اقول القائل بعدم كونه
فاعلا قد اخذ في تعريفه القيام مقام الفاعل فلو كان
القيام مثلا مقام الفاعل منبئا عن الفاعلية كما افهمه
كلامه لما كان ينبغي له ذلك فلعل عدوله عن عبارة
الكشاف وهي ومحل الثانية الرفع على الفاعلية للتنبيه
على ما ذهب اليه ابن الحاجب من ان مفعول ما لم يسم
فاعله ليس بفاعل بل هو قائم مقامه كما هو المناسب
بتسميته مفعول ما لم يسم فاعله وبالجملة ذكر النيابة
مناب الفاعل للاشارة الى ما ذكرنا كما ان قوله في سورة
الجن يكون قوله تعالى انه استمع فاعلا لقوله اوحي للتنبيه

على ما ذهب اليه صاحب الكشاف فقد اشار في الموضعين
الى المذهبين بخلاف عليهم الاول فان المجرور وجده
اوسع جاده محله البعيد النصب على المفعولية لا نعت
كما علم من قوله عن ابن كثير بنصب الخ واما محله القريب فالجر
كما سمعت وعلم من قوله من الضمير المجرور قوله ولا
اى لفظ لا فان ذكر اللفظ وارادة نفسه جائز سواء
كان ذلك بناء على القول بالوضع الضمني كما قاله المحقق
التفتازاني او لم يكن كما ذكره السيد الشريف او كلمة
لا فعلى الاول بتانيث الخبر اعني قوله مزيدة لكون
الحروف مؤنثا سماعيا وعلى الثاني ايضا لذلك او
باعتبار الكلمة ثم مجيء لا مزيدة كما هو شان حروف
الصلة الستة التي منها لا كثير واصل مزيدة كما علم في
موضعه مزيودة فاعل اعلال مبيع بان نقلت حركته
اى ضمة الياء الى ما قبلها فالتقى الساكنان احدهما عين
الفعل اعني الياء والاخر واو مفعول فعند سيبويه

حذفت واو مفعول لانها زائد والزائد بالحذف
اولى وعند الاخفش المحذوف عين الفعل لان العين
كثيرا ما يعرضه الحذف وبالجملة انه لو قالوا غير
المغضوب عليهم والضالين بالعطف على المغضوب
لحصل المعنى المقصود لكنه زاد كلمة لا لتاكيد ما في
لفظ غير من معنى النفي فقول المص ولا مزيدة الخ جواب
من سوال مقدر كما قال صاحب الكشاف فان قلت
لم دخلت لا اى على الضالين ولم يقل والضالين
فقال السيد السند في شرحه يعني ان لا المسماة بالمزيدة
عند البصريين انما يقع بعد الوا والعاطفة في سياق
النفي للتاكيد والتصريح بما علم ضمنا وبتعلق النفي بكل
من المعطوف والمعطوف عليه لئلا يتوهم ان المنفي
هو المجموع من حيث هو فيجوز ثبوت احدهما
وليس ههنا نفي ليصح دخول لا فالسوال عن وجه
الصحة لا عن الفائدة كما يتوهمه اللوم كانه قال لاى

سبب ومصحح دخلت لا والجواب ان كلمة غير تتضمن
او تستلزم معنى النفي فجاز وقوع لا في سياقها
واليه اشار المص بقوله فكانه قال لا المغضوب
عليهم ولا الضالين واما الكوفيون فيجعلونها بمعنى
غير والتقدير غير المغضوب عليهم وغير الضالين
قال المحشي عصام الدين فائدة جليلة لم يقل غير
الذين غَضِبتَ عليهم اي كما هو مقتضى المقابلة
تبعيدا للمغضوب عليهم عن ساحة عز ان يذكر الله
تعالى معهم كما ذكر مع المنعم عليهم اعلاء لقدرهم وتحاشيا
من اسناد الغضب الى ذاته لانه سبقت رحمته
غضبه قوله ولذلك اي لان في غير معنى لا جاز تركيب
انا مبتدء قوله زيدا مفعول به لقوله الاتي ضارب قوله
غير ضارب خبر لقوله انا اي وجود معنى لا في غير
سبب لجواز تقديم معمول الاسم الذي وقع مضافا
اليه له عليه بناء على انه بمنزلة لا فكانه لا اضافة

هنا كما لا اضافة في المشبه به المشار اليه بقوله كما
جاز انا زيدا لا ضارب بتقديم مفعول اسم الفاعل
المنفي بلا عليه قال السيد الشريف تلخيص الكلام ان غيرا وضع
للمغايرة فتارة يراد بها اثبات المغايرة كما في هذه الاية
وفي قوله تعالى غير مسافحات ولا متخذات اخدان
فيكون اثباتا في حكم النفي لتضمنه اياه فيجوز تاكيده بلا
واخرى يراد بها النفي كقولك انا غير ضارب زيدا اي
لست بضارب له لا انا مغاير لشخص ضارب له فيكون
نفيا صريحا والاضافة بمنزلة العدم في المعنى فيجوز
تقديم المعمول وحاصل كلام المص ان كون معنى لا في
غير سبب ودليل على استعمال هذا التركيب وجوازه
فالاستدلال في كلامه من قبيل الاستدلال بالعلة
على المعلول كما هو شان البرهان اللمي وهو اولى من الا
ستدلال على ان في غير معنى لا بهذا التركيب فان الاستدلال
ح من قبيل الاستدلال من المعلول على العلة كما هو

شان البرهان الانى فكانه اختار ما هو من قبيل البرهان
اللمى الذى يفيد العلية فى الذهن والخارج لانه اقوى
من البرهان الانى الذى يفيد الانية والثبوت فى الذهن
فقط فقوله وان امتنع انا زيدا مثل ضارب متعلق
بجاز الاول اى جاز التقديم فى غير ما ذكر ولم يجز فى مثل
مع وجود المشاركة بينهما فى انهما من الاسماء المبهمة لان
الاضافة فيه ليست فى حكم العدم واذا امتنعت من تقديم
المضاف اليه على المضاف كانت لتقديم معموله على المضاف
امنع لان المعمول لا يقع الا حيث يصح وقوع عامله
وقرئ وغير الضالين بذكر غير مكان لا وهذه القراءة
نسبها الكشاف والسجاوندى الى عمر وعلى رضى الله تعالى
عنهما لكن فى القاموس وقراءة عمر وابى وغير الضالين
محمولة على ان ذلك منهما على وجه التفسير وعلى التقديرين
اى سواء كانت على وجه التفسير او لا هى تؤيد ما ذهب
اليه الكوفيون من ان لا على القراءة المشهورة بمعنى غير

ثم لما جرت العادة على الاكتفاء بتعريف المأخذ عن تعريف
المأخوذ كما مر آنفا قال المصحح جريا على العادة والضلال
وكذا الضلالة مصدر بقرينة تعريفه بالمصدر اعنى
العدول الخ وقد تقرر فى كتب الميزان وجوب تطبيق
المعرف بالكسر على المعرف بالفتح عن الطريق السوى اى
المستقيم عمدا او خطأ هذا بعينه عبارة الراغب وفى
بعض النسخ الصراط السوى فالسوى عليه صفة مبينة
بضلال بل قد يكون رشدا والمراد المسلوك الموصل
واعترض عليه الفاضل ابن كمال باشا بما حاصله انه
ليس بجامع لان من طلب الطريق السوى ولم يجده او
فقد عن الطلب راسا فهو ضال ولا عدول ثمة لا عمدا
ولا خطأ بل التعريف الجامع له فقدان الطريق السوى
سواء سبقه الوجدان او لا كما فى قوله تعالى ووجدك ضالا
فهدى والجواب ان المراد من العدول ترك سلوكه بان
لا يسلك اصلا او يخرج عنه بعد ما سلكه سواء كان

وعلى الاول مقيد فيد به لان العدول عن مطلق الطريق ليس ح

التارك عمدا بان عرف الطريق ولم يسلكه عنادا او تهاونا او
خرج عنه بعد ان سلكه كذلك او لم يعرفه بان قعد عن
الطلب كذلك او خطا بان طلب الطريق السوي فاخطا
في الجهة فلم يجده او وجده وسلكه فترك التثبت فيه
فخرج عنه وبالجملة العدول لا يقتضي الخروج المسبوق
بالوجدان والسلوك لان من كان له طريقان مخيرا بينهما
فاختار احدهما يقال انه عدل عن الآخر يشهد له قوله تعالى
في سورة الانعام ثم الذين كفروا بربهم يعدلون على
تقدير جعل بربهم صلة لكفروا حيث سمى ترك الشكر لله
عدولا عنه ثم ان الزمخشري ذكر في الاساس ان حقيقة
الضلال في الطريق المحسوس المسلوك بفقده السالك
حتى لا يصل لمقصده ثم استعير لفقد العلم والعمل الموصل
للسعادة وشاع ذلك حتى صار ذلك حقيقة في عرف
اللغة والشرع ثم ان كلا من كون المراد من الضال في
النظم الكريم المعنى المجازي ومن كون المناسب بقوله

وله عرض عريض ايضا المعنى المجازي كالقرينة القوية
على ان المراد من الضلال في قول المص الضلال العدول
لح المعنى المجازي دون الاصلي قوله وله اي للضلال
بالمعنى المجازي عرض لح يحتمل ان يكون دفعا لما يتوهم
مما مر من تنوع الهداية المقابلة له تنوعها ايضا وحاصل
الرفع انه وان امكن ان يرشد اليه من التقابل لكن ليس
كذلك بل هو لا ينضبط ولا يحصى اصلا كما يشعر به قوله
وله عرض عريض المفيد للمبالغة فانهم اذا ارادوا وصف
الشيء بالمبالغة يشتقون منه اسما فيصفونه به فيقولون
ظل ظليل وركن ركين ومتن متين لا سيما هنا فانه
في افادة المبالغة اظهر واشهر لانه اذا ثبت لعرضه عرض
فما ظنك بطوله وامتداده ولهذا شاع استعمال العرض
في افادة الاتساع والكمال دون الطول كنعمة عريضة
وجنة عرضها السموات والارض فذو دعاء عريض
واكثر ما يستعمل العرض في الجسمات وقد يستعمل في غيرها

على التشبيه بها لارادة الكمال وحاصل معناه ان للضلال
مراتب كثيرة متفاوتة تفاوتا كثيرا كما اوضحه بقوله
والتفاوة ما بين ادناه اى اقله كارتكاب المكروهات
وترك المستحسنات والغفلة عن المعارف والالهيات
واقصاه اى اعظمه كالشرك بالله والابتداع القريب او
المؤدى الى الكفر كثير وكلمة ما موجودة فى كثير من
النسخ وغير موجودة فى بعضها فعلى الثانى ظاهر وعلى
الاول فالظاهر انها زائدة فى المعنى ويحتمل ان يكون
التقدير فيما بين الخ ولو كان التفاوت غير معرف باللام
لصح بلا كلفة فعلى الاخير من الظاهر ان يكون المعنى ان
التفاوت الثابت فى الافراد الواقعة بين ادناه و
اقصاه كثير وعلى الاول بين ان التفاوت بين نفس الطرفين
كثير وكل منهما صحيح والتفاوة مصدر من باب التفاعل
فهو مضموم الواو كما هو القياس واما فتحها وكسرها
كما رواهما ابو زيد على ما صرح به الجوهرى فى الصحاح فعلى

الكثيرة م

خلاف القياس وكانه من الفوت بمعنى البعد ففى الصحاح
هو منى فوت الرمح اى حيث لا يبلغه وفى القاموس
وتفاوت الشيئان تباعد ما بينهما تفاوتا مثلثة الواو
او بمعنى السبق ففى الاساس فاتنى بكذا سبقنى وجاريته
حتى فتته وهم يتفاوتون الى الشرف وافتات فلان عليكم
برايه سبقكم به انتهى قوله قيل لا يبعد ان يقال بكونه من
قبيل خلق الانسان بناء على الحديث المرفوع الاتى فانه
صلى الله تعالى وسلم هو الذى قاله اولا ان صح الحديث
بل الاولى الضعف الذى يستفاد من كيفية نقل الحديث
الاتى وهى روى عن رسول الله فانها اضعف الكيفيات
الا واحدة كما مر فى الحاشية بجزمت المغضوب عليهم
اليهود اى بعد التحريف والنسخ قال المحشى عصام و لا
يبعد ان يكون تفسير الذين انعمت عليهم باصحاب موسى
وعيسى فرع هذا التفسير اقول اسند الفرعية الى السابق
مع ان اللاحق اولى بذلك لكون اللاحق مرويا فى الحديث

المرفوع كما ستراه ان شاء الله تعالى ثم الواقع في بعض
النسخ بدون الواو وفي بعضها بالواو فعلى الاول
الظاهر ان يكون كلاما مستانفا لبيان ما ذهب اليه
سلطان المفسرين وجمهورهم وعلى الثاني هو الموافق
لما في الكشاف يكون معطوفا على ما يفهم من سابق
الكلام من انهما مطلق الكفرة لانهما ذكرا في مقابلة المنعم
عليهم بالنعمة المطلقة وهي نعمة الايمان ولان الذين
انعم عليهم موصوفون بمغايرة مطلق الكفرة لا بمغايرة
اليهود والنصارى فقط ومطلق الكفرة مغضوبون
وضالون اما الاول فلقوله تعالى ولكن من شرح
بالكفر صدرا اي اعتقده وطاب به نفسا فعليهم غضب
من الله واما الثاني فلقوله تعالى ان الذين كفروا وصدوا
عن سبيل الله قد ضلوا ضلالا بعيدا فهما المطلق الكفرة
وقيل لا بل المغضوب عليهم اليهود لقوله تعالى فيهم اي
في شانهم وقصتهم وما وقع في بعض النسخ بلفظ منهم

بدل فيهم فغلط حصل من تحريفه وذلك ان اليهود
سئلوا رسول الله عمن يؤمن به فقال اؤمن بالله
وما انزل الينا وما انزل من قبل فقالوا حين ما
سمعوا ذكر عيسى على نبينا وعليه الصلوة والسلام
لا نعلم دينا شرا من دينكم فقال الله تعالى لنبيه
قل هل انبئكم بشر من ذلك الدين المتقدم اي من اهل
ذلك الدين مثوبة عند الله من لعنه الله وغضب
عليه فكون هذه الاية وما قبلها خطابا لهم نازلا
فيهم دليل على ان المراد ممن لعنه وغضب عليه في هذه
الاية هم اليهود وقال المص في تفسير هذه الاية ان قوله
تعالى من لعنه الله بدل من بشر على حذف مضاف
اي بشر من اهل ذلك من لعنه الله او بشر من ذلك
دين من لعنه او خبر مبتدا محذوف اي هو من
لعنه الله والضالون النصارى لقوله تعالى فيهم قد
ضلوا من قبل اي قبل مبعث محمد صلى الله تعالى عليه

وسلم واضلوا كثيرا ممن تابعهم على بدعهم وضلالهم
وقوله وقد روى اى هذا التفسير الذى ذكره
القيل مرفوعا الى النبى صلى الله تعالى عليه وسلم غير
موقوف على الصحابة يحتمل ان يكون من مقول
قيل وحسنه المحشى خسرو وان يكون من كلام
المص ويؤيده انه لو كان من كلام القيل لكان الظاهر
ان يذكره صاحب الكشاف ايضا وعلى التقديرين
فيه تعريض على الزمخشرى فى تمريضه بقيل من غير
تعرض للرواية وذلك المروى مرفوعا ما اخرجه
الترمذى عن عدى بن حاتم ان النبى صلى الله تعالى
عليه وسلم قال المغضوب عليهم اليهود والضالون
النصارى وفى مسند احمد سئل رجل النبى صلى الله
تعالى عليه وسلم فقال يا رسول الله من هولاء المغضوب
عليهم فقال اليهود ومن هولاء الضالون قال
النصارى والحاصل ان صرف الغضب الى اليهود و

والضلال الى النصارى قد علم من الاية والحديث
كما سمعت ولا يخفى عليك انه يعلم من الايات الدالة
على عموم الغضب والضلال لمطلق الكفرة بل العصاة
والجاهلين كما اشار اليه المص ومن عدم دلالة الاية
المذكورتين على الحصر والاختصاص ان الحصر المستفاد
من كلام القيل ليس حقيقية لمخالفته للايات المتقدمة
ولان التقييد خلاف الاصل ولذا مرضه الكشاف
وعلله عند المص وحملوا الحديث المرفوع الموافق لتفسير
القيل على انه بيان لما هو الاصل فى ذلك لبلوغ الفريقين
الى النهاية فى الوصفين واختصاصهما بزيادة
الاستحقاق للامرين فيكون الحديث مصروفا الى
الفرد الكامل من غير اعتبار تقييد وتخصيص بهما
ويعلم من هذا ان معنى قول المص ويتجه انه يصير
تفسير القيل
تخصيصا ومقبولا ايضا من وجه الرجل اذا صار ذا قدر
ووجه وانه يسنح ويظهر له وجه ففى الصحاح واتجه له راى

اى سنح لا انه يرد عليه و فاعله قوله ان يقال المغضوب
عليهم العصاة ويكون من امة محمد والضالون الجاهلون
بالله كذلك وانما اتجه هذا القول لما سيذكره المصـ
ولانه اذا علم ان الشارع لم يرد التقييد والتخصيص
بل اقتصر على بيان ما هو الاصل فقد وسع دائرة
التفسير فلكل احد ان يفسره بما سنح له اذا لم يخالف
النص وقواعد العلوم اذا وعيت هذا فلا تصغ الى
ما توهمه البعض من ان قوله ويتجه ايراد والمعنى
انه يرد على هذا القائل انه خص المغضوب عليهم
باليهود والضالين بالنصارى مع عمومهما بحسب
المفهوم بل الاولى ان يقال المغضوب عليهم العصاة
الخ ومنشأ التوهم كلمة عليه المستعملة غالبا فى
الايراد فالظاهر عدمها كما فى بعض النسخ المعتبرة بل الاولى
ان يقال انها من كلام من توهم ان قول المصـ ويتجه
الخ ايراد على تفسير القبل وبالجملة انها منشأ التوهم

او التوهم منشأها ولا الى ما ذكره السيوطى حيث قال
ومن العجب العجاب تضعيف التفسير الوارد عن النبى صلى
الله تعالى عليه وسلم واختراع تفسير برأيه وجعله
اباء المحجة انتهى وما رواه الترمذى عن ابن عباس انه
قال من قال برأيه فى القرآن فليتبوء مقعده من النار
فقد قال ابن عطية ليس يدخل فى هذا الحديث ان
يفسر اللغويون لغته والنحويون نحوه والفقهاء
معانيه ويقول كل احد باجتهاده المبنى على قواعد علم
ونظر والحاصل انه يحمل الحديث على انه بيان لما هو الاصل
فى ذلك لشدة الغضب فى اليهود بسبب كونهم اشد
عداوة للمؤمنين واكثر تعديا قولا وفعلا فانهم قالوا
ان الله فقير ونحن اغنياء ويد الله مغلولة وقتلوا
الانبياء وحرفوا التورية والضلال فى النصارى
بما هو معلوم فى الكتب من اباطيلهم كالقول بالتثليث
وبان الله هو المسيح بن مريم وغير ذلك لا على ظاهره

فيحل بهذا الحمل كثير من شبه ما توهم على المص من كلامه
على الايراد على هذا القول فان قوله وبتجه على تقدير
كونه ايرادا على تفسير القيل الذى هو عين ما روى
فى الحديث المرفوع انما يتم اذا كان ذكر اليهود والنصارى
فيه للتخصيص والتقييد اما اذا لم يكن كذلك لم يبق
لقوله انه خص المغضوب باليهود والضال بالنصارى
مع عمومها بحسب المفهوم وجه مع انه يرجع بالاخرة
الى الايراد على الحديث المرفوع ولا يقدم عليه عاقل
فضلا عن فاضل ومثل ما بعث صاحب الكشاف على
تمريض القيل من ان الايتين المذكورتين لا تدلان على
مدعاه اذ الاية الاولى انما تدل على ان اليهود مغضوب
عليهم لا ان المغضوب عليهم هم اليهود والمدعى فى كلامه هو الثانى وكذا
الاية الثانية انما تدل على ان النصارى ضالون لا على
ان الضالين هم النصارى والمدعى فى كلامه هو الثانى
لانه اذا علم ان الحديث بيان من الشارع لما هو الاصل

والفرد الكامل لا تخصيص علم ان المدعى على ما ذكره
القيل ليس على حقيقته كما مر بل هو ادعاى والمدعى
بالحقيقة موافق لظاهر الايتين ومثل ما يتوهم
من المنافاة بين الايات الدالة على عموم الغضب
والضلال لجميع الكفرة وبين الحديث المرفوع
الدال بظاهره على خصوصهما بناء على ما ذكر فى المعانى
من ان تعريف المسند اليه بلام الجنس يفيد قصره على
المسند ثم هذا القول بناء على ان المراد من المنعم عليهم
الكاملون فى العلم والعمل مطلقا كما يشعر به كلام
الامام الرازى حيث قال فى التفسير الكبير الحكمة فى
ان المقبولين طائفة واحدة والمردودين طائفتان المغضوب عليهم والضالون ان الذين
كملت عليهم نعم الله هم الذين جمعوا بين معرفة الحق
لذاته والخير لاجل العمل به فهؤلاء هم المراد ون
بقوله انعمت عليهم فان اختل قيد العمل فهم الفسقة

المغضوب عليهم كما قال تعالى ومن يقتل مؤمنا
متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه
وان اختل قيد العلم فهم الضالون لقوله فماذا بعد
الحق الا الضلال انتهى كلامه ويعلم منه ان هذا
القول ليس مما اخترعه المص كما قاله السيوطي
والدليل على ان المراد من المغضوب عليهم مطلق
العصاة اى مخالفوا الاوامر والنواهي ومن
الضالين الجاهلون بالله اى مطلق الجاهل بما
يجب عليه علمه والاعتقاد به من الامور الحقة
المطابقة للواقع المتعلقة بذاته تعالى وصفاته
وافعاله قوله لان المنعم عليه المفهوم من نعمت
عليهم من وفق على بناء المجهول اى جعل موفقا
للجمع بين معرفة الحق والتصديق بالعقايد الحقة
الثابتة في نفس الامر المطابقة لها التي يعبر عنها
الحكيم بالحكمة النظرية واختار لفظ الحق ليوافق ما

سبق من قوله فماذا بعد الحق الا الضلال وقد ما
(اى ثبت في قوله ... الضالين اى الجاهلون بالله اى مطلق [illegible])
تفسيرنا للجاهل بالله بالامور الحقة فليوافق الدليل
المدعى وقوله لذاته متعلق بالمعرفة والضمير فيه
للحق فان معرفة العقايد الحقة النظرية على ما تقرر
في الحكمة انما يقصد اليها لذاتها لا للعمل والذي يقصد
للعمل به هو العملي الذي اشار اليه بقوله والخير بالجر
عطف على الحق اى وبين معرفة الخير اى العلم بالاحكام
العملية التي لا يقصد اليها لذاتها بل انما يقصد للعمل
بذلك الخير الذي يسميه الحكيم بالحكمة العملية وتسمية
جميع الاحكام العملية بالخير يحتمل ان يكون باعتبار
تسمية الكل باسم اشرف الاجزاء او مبنيا على تغليب فاذا
كان المنعم عليه هذا كان المقابل له اى للمنعم عليه من
من اختل احدى قوتيه وقوله العاقلة والعاملة
بالجر بدل ويجوز الرفع على الخبرية والنصب باضمار
اعنى قال المحشي ابن الصدر المراد من القوة العاقلة

وتسمى قوة نظرية ايضا ما يتاثر به النفس عما فوقها
من المبادى العالية ويستفيض منها العلوم النظرية
وكمالها بهذا الاعتبار هو معرفة العقايد لذاته واما
العاملة وتسمى قوة عملية ايضا فهى التى تؤثر بها
فيما تحتها من الابدان وتتصرف فيها وكمالها بهذا الاعتبار
تهذيب الظاهر بالشرايع النبوية والباطن بالاخلاق
المرضية وفى التعريفات للسيد الشريف القوة العاقلة
قوة روحانية غير حالة فى الجسم وتسمى بالنور القدس
والحدس من لوامع انواره ثم قال والقوة الانسانية
تسمى القوة العقلية والمخل بالعمل اى التارك للعمل الذى
هو المقصود من معرفة الخير فاسقا اى خارج عن
حدود الله وعن دائرة الحكمة والمصالح التى حدها الله
تعالى وعينها لنظام العالم ومصالح العباد وقدم
الاخلال باعتبار القوة العاملة مع ان رذالة القوة
العاقلة اشنع من رذالة القوة العاملة لان الاخلال

بالعمل مع كونه عالما اقبح من الاخلال به مع كونه جاهلا
كما قال صلى الله تعالى عليه وسلم ويل للجاهل مرة و
للعالم سبعين مرة ولان المخل بالعمل معنى المغضوب
عليهم وهو فى النظم الكريم مقدم واما تقديم معرفة
الحق فلانها اشرف من معرفة الخير ولذا قدم ايضا
العاقلة على العاملة وقوله مغضوب عليهم خبر بعد
خبر لقوله والمخل والدليل على كون المخل بالعمل مغضوبا
عليه ما اشار اليه المص بقوله لقوله تعالى فى حق القاتل
عمدا ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها و
غضب الله تعالى فان قيل يلزم من هذا ان يكون
عذاب عصاة المؤمنين واقعا لا محالة لما تقدم ان
الغضب من الله ارادة الانتقام ومراد الله واقع لا
محالة وهو خلاف ما عليه اهل الحق اجيب بان كون
عذابهم مراد الله لا يثبت بمثل الخلود والمستفاد
من هذه الاية ايضا فيؤول بمثل ما اوله اهل الحق به

من ان المراد بيان استحقاقهم لذلك بمقتضى العدل
وهو لا ينافي العفو بمقتضى الفضل والكرم او ان المراد
ان لم يعفو عنهم او لم يتوبوا بناء على ان ايات الوعيد
مطلقات مقيدة على ما ذكره المحقق الدواني في شرح
العقايد العضدية والمخل بالعلم اى تارك العلم بما يجب
ان يعلم وان كان عاملا وعابدا جاهل بالحق ضال
عن الطريق المستقيم اذ لا واسطة بين الحق والضلال
لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال ولذا سمى ما عدا
الفرقة الناجية من هذه الامة بالفرق الضالة و قرء ولا
الضألين بالهمزة المفتوحة المبدلة من الالف التي هي
اخت الهمزة دفعا لالتقاء الساكنين وهما الالف الساكنة
واللام الاولى المدغمة ولو كان مثل هذا الالتقاء المسمى
بالتقاء الساكنين على حده وهو ان يكون الاول
حرف مد والثاني مدغما في مثله جائزا في غير حالة
الوقف واما التقاء الساكنين فيما ليس على حده فانما

يجوز في لغة العرب في الوقف نحو زيد عمرو بكر
ولالتقاء الساكنين على حده شرط اخر وهو ان يكون
المدغم والمدغم فيه حرفا صحيحا قال المحقق عضد الملة
والدين في المواقف هل يمكن الجمع بين الساكنين اما
صلين مندغم في مثله قبله مصوت نحو ولا الضالين
فجايز اتفاقا بل جوز قوم جمع ساكنين صامتين
قبلهما مصوت فيجيء ح ثلث سواكن كما في الفارسية
كارد وكوشت انتهى وفسر المصوتة بحروف المد واللين
وهي الالف والواو والياء اذا كانت ساكنة متولدة عن
اشباع ما قبلها من الحركات المجانسة فان الضم مجانس
للواو والفتح للالف والكسر للياء والصامتة ما سواها
اى ما سوى الحروف المذكورة انتهى في القاموس
الصمت السكوت ولعل المصوت بفتح الواو المشددة
اسم مفعول من التصويت فهو ما يصوت بها
ضد التكلم لانها لكونها يمد بها في النداء والندبة وغيرها

كانها هى المتكلم بها بخلاف الحروف الصحايحة فانها
لما لم يمد بها كانه لا يتكلم بها فهى صامتة بمعنى ذى
صموتٍ وسكوتٍ هذا ما خطر بالبال وظاهر قول
المص على لغة من جد بفتح الجيم وتشديد الدال
المهملة اى اجتهد اجتهادا تاما وسعى سعيا بليغا
فى الهرب عن التقاء الساكنين مشعر بخصوص هذه
القراءة ببعض اللغاة خلافا لما يفهم من كلام الجاربردى
فانه مشعر بعمومها فى العرب بل بكونها على وفق القياس
حيث قال هذه لغة فاشية اى شايعة فى العرب
فى كل الف وقع بعدها حرف مشدد وبه يشعر
كلام الجاربردى حيث قال سمعت عمرو بن عبيد
يقرء فيومئذ لا يسئل عن ذنبه انس ولا جأنّ
بالهمزة المفتوحة فظننته قد لحن حتى سمعت من
العرب دأبة وشأبة ولكن كلام القاموس بما ذكره
المص اوفق حيث قال والذى نص عليه جماهير

النحويين ان ذلك ليس بقياس لانه لم يكثر وانما
سمع منه الفاظ منها دأبة وشأبة وعبارة صاحب
الكشاف ايضا مشعرة بخصوصها ببعض اللغاة بل
ببعض القراء حيث قال وقرء ايوب السختيانى ولا
الضألين بالهمزة كما قرء عمرو بن عبيد ولا جأنٌّ وهذه
لغة من جد فى الهرب عن التقاء الساكنين لان من
هرب عن هذا الالتقاء الجايز اتفاقا فقد سعى سعيا
بليغا فى الهرب عن الالتقاء المذكور والحاصل ان
ظاهر كلامه مشعر باختصاص هذه القراءة بالسختيانى
وهذا الاختصاص المستفاد من كلامه من حيث
القراءة لا ينافيه موافقتها لبعض لغات العرب فما
ذكره المحشى ابن الصدر من ان القراءة ليست مخصصة
بواحد من القراء لموافقتها لبعض لغة العرب فهو مسلم
لكنه عين ما ذكره الكشاف وان اراد انها ليست مخصصة
بواحد من القراء بل قرء بها كثير منهم لموافقتها لبعض

كما يوهم فرضا لكن ان اراد انها ليست مخصوصة بواحد من القراء صح

لغة العرب فهو ممنوع لان وجود هذه الكلمة على
هذه الصفة في بعض لغات العرب لا يستلزم ان
يقرأ بها كثير من القراء كيف ولو كان مستلزما له
لقرأ بها واحد بل كثير من القراء المشهورين رضي الله عنهم
المعتبرين واشتهرت بهم ولم تكن القراءة شاذة و
الثاني بطه فالمفد مرسله وممن صرح بشذوذها
المحشي شهاب الدين قال صاحب المطلع ايوب
السختياني هو ايوب بن ابي تميمة السختياني
سمع الحسن وابن سيرين والسختياني بسكون الخاء
المعجمة بعد السين وكسر التاء المثناة الفوقية وبالنون
بعد الالف منسوب الى السختيان وهو الجلد و
يعلم من الكلام في هذا المقام ان التقاء الساكنين
ثلثة اقسام الاول ما يكون عند الوقف على الاسم
الثلاثي الساكن الوسط وعند عدم وقوعه في
التركيب ولم ينقل عن احد انه هرب عنه فهو

متحتم الوقوع والثاني ما يكون عند وجود صامت
مدغم في مثله قبله مصوت وهذا يمكن الهرب والفرار
منه بقلب حرف مد همزة متحركة لكنه جائز اتفاقا كما
صرح به عضد الملة في المواقف والثالث ما يكون عند
اجتماع صامتين ساكنين غير مدغم احدهما في الاخر
قبلهما مصوت فيجتمع ثلث سواكن لكن لم اطلع على
مثاله في العربية ولعله لا يوجد فيها بل انما يوجد في
الفارسية ولهذا قال في المواقف كما في الفارسية كادو
كوشت لكن جوزه قوم وهم ضد الهادب المذكور
ونفاه اخرون فقالوا هناك حركة خفية جدا فلا
يحس بها وسماها صاحب المواقف بالحركة المختلسة ثم
قولهم التقاء الساكنين على حده لم اطلع على تصريح لاحد
على تقديره وانا اظن ان تقديره التقاء الساكنين الواقع
على حده المعلوم عندهم او المطابق على حده فقولهم على حده
صفة للالتقاء بتقدير نحو الكائن ويجوز ان يكون

حالا من الساكنين لانهما فاعل للالتقاء معنى والتقدير
التقاء الساكنين حال كونهما على حده اى حد الالتقاء و
المراد من الوقوع والمطابقة صدق حده اى تعريفه
عليه بان يقال مثلا ان ضالين صامت مدغم فى مثله
قبله مصوت او يقال اوله حرف مد وثانيه مدغم
وهو والمدغم فيه حرف صحيح امين اسم الفعل وفى
بعض النسخ للفعل وفيه اشارة الى ان الاضافة فى
قولهم اسماء الافعال لامية الذى هو استجب اى اسم
للفعل الاصطلاحى الذى هو استجب وفى الكشاف
امين صوت سمى به الفعل الذى هو استجب والمص
بدله بالاسم لان اطلاق الصوت عليه خلاف الظاهر
ولذا اوله الشارح فقال التفتازانى فى حاشيته اى
لفظ بل كلمة بل اسم الا انهم يعبرون عن مثل هذه
الاسماء التى لا يعرف لها تصرف واشتقاق بالصوت
اما لقصورها عن مرتبة اخواتها وانحطاط درجتها

عن

عن درجة الاسمية بل عن اللفظية فاستحقت ان
يعبر عنها بالصوت الذى هو اعم واما لقربها من الاصوات
حتى ذكرهما الزمخشرى فى المفصل وصاحب الكافية فيها
فى باب واحد وقال العارف الجامى ان الاصوات الجارية
على لفظ الانسان اما منقولة الى المصادر ولم تنسلخ المصدرية
ولم يصر اسم فعل ولم يلزم المصدرية وصارت اسم فعل
الاول مثل واها للتعجب وحكمه حكم المصادر والثانى
مثل مه وصه وحكمه حكم اسماء الافعال وتحقيق الكلام
على ما ذكره العلامتان الجرجانى والتفتازانى هو ان امين
بل جميع اسماء الافعال موضوعة بازاء الفاظ الافعال
كاستجب من حيث يراد بها معانيها لا من حيث يراد
بها انفسها فاذا قلت امين فهم منه لفظ استجب وما
يرادفه مقصودا به طلب الاستجابة كما فى قولك اللهم
استجب لا مقصودا به نفسه اى نفس لفظ استجب كما
فى قولك استجب صيغة امر وبذلك صح كونها اسماء وان

استفدنا منها معانى الافعال لان مدلولاتها التى
وضعت هى لها الفاظ لم يعتبر اقترانها بزمان واما
المعانى المقترنة بالزمان فهى مدلولات لتلك الالفاظ
ينتقل من الاسماء اليها بواسطتها وهذا تاويل مناسب
لتسميتها باسماء الافعال وقال بعض النحاة انها فى
الحقيقة اسماء للمصادر السادة مسد افعالها فصه
معناه سكوتك بالنصب اى اسكت سكوتك فهى بمعنى
المصادر لا الافعال ومن ثمه كانت اسماء وان كانت
يستفاد منها معانى الافعال والقول بانها اسماء
للافعال مفيد لمعناها فصل المسافة ويؤيده ان
الزجاج نص على ان امين كلمة موضوعة موضع الاستجابة
كصه موضع السكوت فمعنى اسماء الافعال اسماء سادة
مسد مصادر هى سادة مسد افعالها كما صرح به بعض
المحققين الا ان علة بنائها على هذا القول لا يتضح مثل
اتضاحها على القول الاول فان علة البناء عليه هى كونها

بمعنى الماضى او الامر وكل واحد منهما مبنى الاصل فا
تضح وجه البناء بخلاف هذا القول فانها اذا كانت
بمعنى المصادر لا يتضح البناء ولذا قيل انه يحتاج
ح الى الفرق بين هذه الكلمات المسماة باسماء الافعال
وبين المصادر السادة مسد الافعال حيث اعربت
هذه وبنيت تلك وايضا يرد عليه ما اورده الشيخ
الرضى على الاول حيث قال وليس ما قال بعضهم
ان صه مثلا اسم للفظ اسكت الذى هو دال على معنى
الفعل فهو علم للفظ الفعل لا لمعناه اذ العربى القح
ربما يقول صه ولا يخطر بباله لفظ اسكت وربما لم
يسمعه ولهذا قال ابن الحاجب هو ما كان بمعنى الامر
او الماضى ولم يقل ما كان معناه الامر او الماضى فالحق
انها موضوعة لمعانى الافعال وكان حقها ان تعد من
اصناف الفعل كما فعله المزابنون الا ان الذى حمل النحاة
على القول بانها ليست بافعال مع تادينها معانى الافعال

امر لفظي وهو ان صيغها مخالفة لصيغ الافعال وانها
لا تتصرف تصرفها مع دخول بعض خواص الاسم على
بعضها كالتنوين في صه ومه لكن لقائل ان يقول
لو اعتبر امثال ما ذكره الرضي لبطل كثير من قواعدهم
مثلا العربي الفصيح لا يخطر بباله في حمدا بالنصب ان هناك
فعلا واجب الحذف وهو حمدت او احمد او احمدوا لعله
ان قوله وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما سئلت
رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم عن معناه اي
معنى امين فقال افعل دليل على كونه اسما للفعل
استجب بملاحظة ان حاصل جميع صيغ الامر هو
افعل وانه المفهوم العام لها فاستجب معناه افعل
الاجابة واضرب معناه افعل الضرب فلا يرد عليه
ان الدليل لا يوافق الدعوى وهذا الحديث اخرجه
الثعلبي من رواية ابي صالح عن ابن عباس لكن ذكر
الزيلعي ان اسناده واه وفي معالم التنزيل قال ابن

عباس وقتادة امين معناه كذلك يكون ولعل
معناه فليكن كذلك على ان لفظ ذلك اشارة الى ما
سبق من نحو هداية الصراط المستقيم وان لفظ
يكون انشاء كصيغ العقود وان كان المضارع
قليلا في ذلك كقوله تعالى يتربصن بانفسهن و
الكاف في المعنى زائدة ثم رتب الجوهري وصاحب
القاموس قد نحيا نحوه فقالا معناه كذلك فليكن
فيرجع في المعنى الى حديث افعل وما نسبه صاحب
المعالم الى مجاهد من ان امين اسم من اسماء الله
والتقدير يا امين فيرده ان اسماء الله لا تعرف
الا توقيفا ولم يرد بذلك سمع وانه لو كان كذلك لبني
على الضم لكونه ح منادى مفردا معرفة لا على الفتح و
التالي باطل لقوله المص بني على الفتح كاين وكيف لا
لالتقاء الساكنين هذا بعينه عبارة الصحاح وظاهره
ان قوله لا لالتقاء الساكنين لح دليل للبناء على الفتح

انه انما يقتضى البناء على الحركة لا على خصوصية
الفتح والمدعى هو جهة بعضهم بما حاصله انه لو لم
يبنى على الفتح لزم التقاء الساكنين اذ لا مجال للبناء
على الضم والكسر للزوم الانتقال من الياء المكسورة
ما قبلها اليهما وهو في غاية الثقل وبعضهم بان
المراد بالساكنين المعينان اعنى الياء والنون فان
كون الاول حرف مد وحذفه مؤد الى اللبس بالا
لا مر يوجب تحريك الثاني وكونه ياء يقتضى
الفتح لاستثقال الضمة والكسرة بعد الياء وقال
بعضهم ان ما ذكره علة للبناء على الحركة مطلقا
واما علة خصوصية الفتح فاستثقال الضمة
والكسرة بعد الياء وانما لم يصرح به لظهوره
ومآلهما ان هذه العلة انما يقتضى مطلق الحركة و
اختيار الفتح للخفة في لفظ يكثر استعماله جدا كما
صرح به عصام الملة والدين وجاء مد الفه اى همزته

وقصرها بتخفيف الميم فيهما واما انهما اصل مختلف فيه
ذهب الى كل منهما طايفة وقال صاحب الكافي المد اختيار
الفقهاء والقصر اختيار اهل اللغة يؤيده ما قيل ان المد
لرفع الصوت بالدعاء والقصر لضرورة الشعر وتقديم المد
لانه الشايع الاكثر استعمالا وان كان القصر اوضح من
حيث الوزن فان وزنه فعيل او شبهه واما وزن
المد فعلى راى ابى على هو ايضا فعيل بناء على ان الالف
الساكنة حصل من اشباع الهمزة وانه ليس من اوزان
العربية فاعيل ولا افعيل فتعين ان وزنه فعيل
واما على راى ابى البقا فليس من ابنية العربية لما ذكر
بل هو من ابنية العجمية كهابيل وشاهين واختلف في
تشديد ميمه فروى عن الحسن وعياض التشديد مع
المد على ان يكون لغة فيه وعزاه الشهاب الى الواحدى
وفي القاموس امين بالمد والقصر وقد يشدد الميم وروى
عن جعفر الصادق جواز تشديد الميم مع المد والظه

ان امين ح جمع آمٍّ بمعنى قاصد من امّ بمعنى قصد كما
فى قوله تعالى آمّين البيت الحرام و على هذا لا يكون لغة
فى امين المخفف فلا يكون مبنيا من اسماء الافعال
بل يكون معربا منصوبا على الحال من مفعول اهدنا
اى نطلب منك هدايتنا قاصدين اجابتك فلا حاجة
الى تقدير ناصب كما نقله المحشى شهاب الدين حيث
قال قيل منصوب باجعلنا ونحوه مقدرا و فى الصحاح
ان التشديد خطاء وقال المحشى خسرو وخطا ئه
للجمهور لكن الظاهر انه لا يفسد به الصلوة لانه ليس
من القران بل دعاء ومعناه صحيح ثم انه اورد لكل
واحد من المد والقصر شاهدا من كلام البلغاء اما شاهد
الاول فهو ما اشار اليه بقوله قال اى الشاعر وهو
على ما رواه الادباء كصاحب الحماسة المجنون المبتلى
بحب ليلى حين ما قال له ابوه فى الحج تعلق باستار الكعبة
وادع الله ان يخلصك من ليلى فقال اللهم زدنى

من

من حبها وانشد بقوله يا رب انك ذو منّ ومغفرة
بيّت بعافية ليلَ المحبّينا الذاكرينَ الهوى والناس قد
رقدُوا والنائمين على الايدى المكبِّينا يا رب لا تسلبنى
حبها ابدا ويرحم الله عبدا قال امينا واما شاهد الثانى
فهو ما اشار اليه بقوله وقال اى شاعر اخر وهو
جبير بن الاضبط وسببه انه قد كان سئل الاسدى
المسمى بفطحل وهو بغاء فطاء فحاء مهملة بن جعفر حمالة
اى سئله حمالة وهى الضمارة التى هى الودك اى ما ذيب
من الشحم فحرمه ومنعه وتباعد فقال تباعد عنى فطحل
وابن امه امين بالقصر فزاد الله ما بيننا بعدا وقدم
امين على الدعاء وهو قوله زاد الله مع ان طلب الاستجابة
انما يكون بعد الدعاء اهتماما بالاجابة او هو تامين
على دعاء مقدر نحو ابعده الله ويروى فى البيت فقبل
قوله امين اذ سئلته فلقيته وذعوته بدل قوله
وابن امه وليس اى امين بعضا من القران لم يقل من

الفاتحة مع ان هذا القول للرد على من اعتقد البعضية
وهو في الفاتحة اذ لم يسمع في غيرها من الايات ولذا قال
في الكواشي انها ليست من الفاتحة لان نفي كونه بعضا
منها لا يستلزم نفي مطلق القرانية لان نفي الاخص لا
يستلزم نفي الاعم بخلاف العكس الا ترى انه قيل البسملة
ليست بجزء من الفاتحة ولا من غيرها من السور
ومع ذلك قيل بكونها قرانا وذلك لانه لم يثبت في
الامام ولم ينقل ناقلوا القران انه قران ولعدم (اي عدم كونها بعضا)
الاعتداد بنحو ما في التيسير من انه من السورة عند
مجاهد والمبالغة في الرد عليه قال وفاقا اي
باتفاق من يعتد بكلامه وقيل باتفاق من بعد
عصر مجاهد قال في الكواشي ولا ينكر قولنا انها
ليست من الفاتحة فانه قد وجد في زماننا خلق
كثير يعتقدون انها من القران وانها قديمة حتى بلغ
من جهلهم انهم يعتقدون قدم النقط والشكل و

انها من القران وقد افتى علماء زماننا ان حكم هولاء
حكم المرتدين لا يصح انكحتهم ولا يحل ذبيحتهم اقول
القول بقدم نحو الحروف نسبه الدواني في شرح
العقائد العضدية الى الحنابلة ثم نقل انهم منعوا اطلاق
لفظ الحادث على اللفظي (الكلام) رعاية للادب واحترازا عن
ذهاب الوهم الى حدوث الكلام النفسي كما قال بعض
الاشاعرة ان كلام الله تعالى ليس قائما بلساننا او قلب
ولا حالا في مصحف او لوح ومع ذلك منع اطلاق القول
بحدوث كلامه وان كان المراد هو اللفظي رعاية
للادب واحترازا عن ذهاب الوهم الى الكلام الازلي
ثم انه اذا لم يكن من القران لم يجز كتبه في المصاحف بل
هو بدعة غير مرخصة ولما اوهم القول بالاتفاق على
عدم كونه من القران ان لا يسن بل لا يجوز ذكره
في خاتمة السورة دفعه بقوله لكن يسن ختم السورة
به اي جعله (متصلة) وذكره في خاتمتها واخرها مفصولا عنها

بسكتة يسيرة للتمييز بين القرآن وغيره سنة هدى
وهي طريقة مسلوكة في الدين من غير افتراض ولا وجوب
واظب عليها النبي عليه الصلوة والسلام على سبيل
العبادة مع الترك احيانا بخلاف سنة الزوائد فان
المواظبة عليها ليست على سبيل العبادة بل على سبيل
العادة فلا يتعلق بتركها كراهة ولا اساءة بل يسن
ذكره بعد كل دعاء لاحاديث في ذلك وفي العباب
المحيط من كتب الشافعية التامين سن خصا بعض منه
الائمة الا ما كان من تامين هارون على دعاء
موسى على نبينا وعليهما الصلوة والسلام واراد
من السورة سورة الفاتحة بحمل اللام على كونه عوض
المضاف اليه او العهد بقرينة التصريح بها في الحديث
الذي استدل به على المدعى بقوله لقوله عليه الصلوة
والسلام علمني جبرئيل التعليم والتلقين بمعنى واحد
ففي الصحاح التلقين التفهيم وفهمت الشيء علمته و

فهمته

وفهمته تفهيما فعلى فرض تسليم ان الوارد في كتب
الحديث هو لقنني يكون ما ذكره المص رواية بالمعنى امين
في محل النصب على انه مفعول ثان وقوله عند ليس ظرفا
لعلم كما هو المتبادر بل لمقدر والتقدير علمني وامرني
ان اقوله او علمني ان اقوله عند الخ فعلى الاول يكون
المقصد افادة تعليم مجموع امين وموضعه وعلى الثاني
يكون المقصد افادة تعليم موضعه فقط فراغي من
قراءة الفاتحة يؤيده ما رواه ابو ميسرة احد كبار التابعين
جبرئيل اقرأ النبي عليه الصلوة والسلام فاتحة الكتاب
فلما قال ولا الضالين قال له قل امين فحديث علمني
حكايت منه عليه الصلوة والسلام لهذا الحديث وقوله
وقال انه اي امين كالختم على الكتاب اي المكتوب يحتمل
ان يكون عطفا على علمني فيكون الضمير المستتر فيه عايد
الى جبرئيل وان يكون عطفا على قوله لقوله عليه الصلوة
بحسب المعنى فيكون الضمير المستتر فيه عائدا الى النبي عليه

الصلوة والسلام اى قال فى حديث اخر يؤيده ما رواه
ابو داود عن ابى هريرة انه قال امين مثل الطابع على
الصحيفة ولهذا اقتصر المحشى شهاب الدين والسيوطى على
الاحتمال الثانى ورجح الاول المحشى عبد الحكيم ووجه
الشبه الاعتداد والمنع عن الفساد فكما ان الختم يرفع
المكتوب الى مرتبة القبول والاعتداد عند من كتب
اليه كذلك امين يرفع الدعاء الى مرتبة القبول والاعتداد
عنده تعالى لدلالته على انه صدر عن قلب خالص او كما
ان الختم على الكتاب يمنعه عن فساده الذى هو ظهور
ما فيه على غير من كتب اليه كذلك امين تمنع الدعاء
عن الخيبة وفساد الخسران لكنه بناء على ان المراد من الختم
ما يكون على ظهر الكتاب على نحو شمعة لا ما يكون فى باطنه
عند تمام الكتابة مثلا فما ذكره المحشى ابن الصدر من انه
انما يناسب ختم الباب والصرة وغيرها من الاوانى ولا
يلايم ختم الكتاب محل نظر قوله وفى معناه اى معنى ما قاله

النبى او جبرئيل فى الحديث الثانى من كون امين كا
لختم على الكتاب قوله على كرم الله وجهه امين خاتم
هو بالفتح كالطابع اى هو كالخاتم فهو تشبيه بليغ
بحذف الاداة ويمكن ان يكون استعارة كما قاله
التفتازانى فى زيد اسد رب العالمين ختم به دعاء
عباده اى امر بان يختم به الدعاء واراد بقوله فى معناه
ان قول على كرم الله وجهه لكونه بالنسبة اليه تفصيلا
بيان وتفسير للحديث الثانى وانه فى معنى الحديث وقوته
لان قول الصحابى فيما لا طريق الى معرفته الا خبر الرسول
فى قوة الرفع الى الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم ثم
انه اختلف الفقهاء فى انه هل يقوله الامام جهرا او سرا او لا
يقوله اصلا على اقوال ثلثة والمص قدم الاول على
عكس ما فعله الكشاف اعتناء به لكونه هو المختار عنده
كما هو قول الشافعى فقال يقولها اى امين الامام ويجهر
واما فى السرية فيسر بها اجماعا الا للدليل فانا والحمن

ابطالهما او ابطال احدهما كما قرر في الاصول وعملا
بالحديثين اعني حديث الجهر المشار اليه بقوله لما
رويناه وحديث الاخفاء الذي يشير اليه بقوله
كما رواه جمع الى آخره دفعا للتعارض بينهما عن وائل
بالهمزة كقائل بن حجر بحاء مهملة مضمومة فجيم ساكنة
فراء مهملة انه صلى الله تعالى عليه وسلم كان اذا قرء
ولا الضالين قال امين ورفع بها اي بكلمة امين
صوته وهذا الحديث وان رواه الدارقطني وابن
حبان وصححاه الا ان الحنفية يحملونه على تعليم الاصحاب
وانت خبير بانه يجري في نحو التشهد مع تخلف الحكم
عنه وايضا ان اريد من التعليم تعليم كيفية امين
من نحو رفع الصوت كان ذلك اعترافا بمذهب
الخصم وان اريد منه تعليم ذكر امين عند فراغ
الفاتحة على منوال تعليم جبرئيل لنبينا فهو مستغنى
عنه بقوله عليه الصلوة والصلوة والسلام اذا امن

الامام فامنوا فلا يحتاج الى اصل التعليم بعد هذا فضلا
عن المواظبة المستفادة من كلمة كان فيما روي عن وائل
وايضا الحمل على تسهيل الموافقة والمعية في التامين ورفع
العسر فيهما اسهل فان موافقة المجهور امكن من
موافقة المخفي وعن ابي حنيفة في رواية غير مشهورة
بقرينة قوله الاتي والمشهور الى آخره رواها الحسن البصري
عنه انه اي الامام لا يقوله اصلا وبه قال مالك و
استدل عليه بانه الداعي اي بقوله اهدنا وبان قوله
عليه الصلوة والسلام اذا قال الامام ولا الضالين
فقولوا امين قسمة فتنافي الشركة ويرد عليه ان تامين
الامام ثبت بما اتفق عليه الشيخان من انه صلى الله عليه
وسلم قال اذا امن الامام فامنوا فان من وافق تامينه
تامين الملائكة غفر الله تعالى له ما تقدم من ذنبه وبما
عن وائل ولكن المشهور عنه اي عن ابي حنيفة وعن
اصحابه كما في الكتب فانه اي الامام يقوله لكن يخفيه

مطلقا لانه ذكر فلا يجهر به كسائر الاذكار وقد مر
حمل حديث جهره صلى الله تعالى عليه وسلم على
التعليم والحديث فيه وهو ما ذكره المص بقوله كما رواه
اى الاخفاء بالتامين عن رسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلم عبد الله بن مغفل بضم الميم وفتح الغين
المعجمة وفتح الفاء المشددة وانس بن مالك وقد مر عن
الشافعى انه يحمله على الصلوة السرية دفعا للتعارض
ولكن لمن نصر ابى حنيفة ان يقول انه يحمل حديث الاخفاء
على الصلوة السرية وعدم بقاء صلاحيته كونه دليلا
على الجهرية يبقى له دليل القياس على سائر الاذكار كما
يبقى للشافعى على جهر الامام حديث وائل وعلى جهر
المأموم صلوا كما رأيتمونى اصلى والمأموم يؤمن
اى يقول امين معه اى مع الامام باتفاق الشافعية لكنه
والحنفية لكنه يجهر بها القراءة امامه فى الجهرية ويسر بها
لقراءة نفسه فاتفاق الفريقين انما هو فى نفس تامين

المأموم لا فى كيفيته ولعل المص لم يقل ويجهر به كما قال
فى تامين الامام لعدم اطلاعه نص صريح فى جهر
المأموم ففى كلامه هذا اشارة الى القول الجديد للشافعى
وهو عدم جهر المأموم وان جهر الامام كما لا يجهر با
لتكبير القول القديم له انه يجهر به قال احمد لما روى
عطاء وغيره كنت اسمع الائمة ومن خلفهم يقولون
امين حتى ان للمسجد ضجة والمراد من المعية المعية الزمانية
بان يقارن تامينه تامين امامه فى الزمان وليس
فى الصلوة ما يسن المقارنة فيه غيرها وهذه المقارنة
عند اخفاء الامام بامين مفصولا عن الفاتحة كما مر
متعسر جدا فكان حكمة الجهر الذى مر فى حديث وائل دفع
العسر وتسهيل الموافقة التى حث عليها النبى صلى الله تعالى
عليه وسلم فى الحديث الذى استدل به المص على مدعاه
فقال لقوله عليه الصلوة والسلام اذا قال الامام ولا
الضالين فقولوا امين الخ وفى بعض النسخ موافقا لما فى

المعالم فقولوا بالفاء الجزائية بناء على ان فى اذا معنى
الشرط واستدل بالفاء هلهنا على تاخر تامين
الماموم عن تامين الامام بناء على ترتيبه عليه
بالفاء اقول الترتب المستفاد منه انما هو لتامين
الماموم على قول الامام ولا الضالين لا على تامينه
فلا حاجة الى الجواب عنه بان الفاء تدل على التسبب
دون التعقيب ولا الى ما قيل من ان المعنى اذا اراد
الامام ولا الضالين بل فساده اكثر من اصلاحه
واورد المحشى خسرو وغيره على المصنف بان دليله
لا يوافق دعواه لانه لا يدل الا على تامين المؤتم و
الدعوى معية تامينهما ثم اجاب عنه بان تامين
الامام قد علم مما سبق ومما اتفق عليه الشيخان
انه صلى الله تعالى عليه وسلم قال اذا امن الامام
فامنوا الخ والسر فى ايراده على ما اتفق عليه الشيخان
مع دلالته على تامينهما كونه ادل على المعية فان

الامام اذا قال ولا الضالين وقال المؤتم امين يكون
تامينه مع تامين الامام البتة لان زمان تامين الامام
مقارن لزمان فراغه من الضالين وهو بعينه زمان
تامين المؤتم بخلاف تامين المؤتم اذا قال الامام
امين لان الظاهر منه ان يكون تامين المؤتم عقيب
تامين الامام وان احتمل المعية وفى بعض النسخ و
هو الموافق لما فى المعالم فان الملائكة تقول امين و
ان الامام يقول امين فمن وافق الخ وعليه لا يرد
الايراد المذكور راسا لكن يتجه عليه انه لا يظهر
وجه الفصل بقوله وان الامام يقول امين بين
قوله فان الملائكة تقول وبين قوله فمن وافق الخ
ودفع بجعله جملة حالية اى الملائكة تقول امين
حال كون الامام قائلا به فمن وافق تامينه بالرفع
على انه فاعل وافق تامين الملائكة بنصبه على انه مفعول به
ويحتمل ان يكونا منصوبين على ان يكون الفاعل

لوافق الضمير المستكن فيه العائد الى من اى من جعل
تامينه سوا فقالنا امين الملائكة في الوقت وعليه
ما استدلال المص وقيل في الاخلاص بل قوله
الموافقة الكاملة غاية الكمال لتوقف على جميع ذلك
بل على رفع الصوت كالامام واللفظ عند الاطلاق
ينصرف الى الفرد الكامل فلا يبعد ان يكون جهر
المؤتم بالتامين ماخوذا من هذا ولا دليل على
انحصار الموافقة في الوقت غفر له ما تقدم من ذنبه
لان دعاء الملائكة لاقترانه بالاخلاص لا يرد وقال
السيوطي واحسن ما فسر به هذا الحديث ما رواه
عبد الرزاق عن عكرمة قال صفوفا اهل الارض
على صفوف اهل السماء فاذا وافق امين من في
الارض امين من في السماء غفر للعبد وعن ابي هريرة
لخ اعلم انه لما جرت عادة اكثر المفسرين على ان يوردوا في
تفاسيرهم الاحاديث الواردة في فضائل القران

افتى

افتى المص على اثرهم ولكن الاكثر بين منهم اوردوها
في اوايل السور ترغيبا والمص تبع صاحب الكشاف
في تاخيرها نظرا الى انها اوصاف فحقها ان تؤخر عن
موصوفاتها قال التفتازاني والجرجاني تبعا لصاحب
الكشف هذا الحديث صحيح فما ذكره بعض المحدثين
كالشيخ محي الدين النواوي ان من الموضوع الاحاديث
المروية عن ابي بن كعب في فضايل القران اراد به اكثرها
لا ما صح اسناده عند الائمة قال الصغاني وضعها
رجل من اهل عبادان حتى اعترف به واعتذر عنه
بان الناس لما اشتغلوا بالاشعار وفقه ابي حنيفة
وغير ذلك ونبذوا القران وراء ظهورهم اردت ان
اضع لكل سورة فضيلة ارغب الناس بها في قراءة
القران وقل تفسير خلى عن ذلك الا من عصمه الله وقال
العراقي في شرح الالفية كل من اودع من تلك الاحاديث
تفسيره كالواحدي والثعلبي والزمخشري مخطئ في

ذلك ولكن من ابرز اسناده منهم كالثعلبي والواحدي
فهو ابسط لعذره اذ احال ناظره على الكشف عن
سنده وان كان لا يجوز له السكوت عليه من
غير بيانه واما من لم يبد رواته واورده بصيغة الجزم
فخطاؤه افحش كالزمخشري والظاهر ان قوله ان رسول
الله صلى الله تعالى عليه وسلم الخ قائم مقام فاعل
روى المستفاد من قوله عن ابي هريرة قال لابي بن
كعب الا اخبرك الخ مقول قال وهذا التشكيل اي الا قد
يكون مشدد اللام وح يكون حرف تحضيض و
ترغيب عند دخوله على المضارع وهو غير مراد هنا
فانه لا يحتاج الى الجواب ببلى وقد يكون مخففا
وح يستعمل على وجهين احدهما ان يكون حرف
تنبيه يؤتى به في صدر الكلام حتى لا يغفل المخاطب
عن شيء مما القي اليه وهو ايضا غير مراد فانه لا
يحتاج الى الجواب به ايضا والاخر ان يكون مركبا من

همزة الاستفهام ولا النافية وهو يحتاج الى
الجواب ببلى وهو المراد هنا بقرينة الجواب بقوله
الآتي بلى فقد علم من هذا ان ما ذكره المحشي شهاب
الدين من ان قوله بلى في الحديث مخالف لما تفق عليه
النحاة من ان بلى انما يجاب بها النفي نشاء من الغفلة عن
هذا المراد قوله بسورة لم تنزل من انزل كاكرم او
نزل بتشديد العين فان انزال القرآن على ما ذكره صاحب
الكشف انزاله من اللوح المحفوظ الى السماء الدنيا
دفعة واحدة او اظهاره في اللوح المحفوظ وتنزيله
انزاله منه الى الارض بواسطة جبريل نجوما في
مدة الوحي كما يشعر به صيغة التفعيل الموضوعة للمبالغة
والتكثير وكلا المعنيين اي الاول بشقيه والثاني
جائز في التورية قدمه لتقدمه في النزول والوجود
والانجيل والقرآن وقوله مثلها مسند اليه لقوله لم
تنزل فعلى تقدير تذكيره ظاهر واما على تقدير تانيثه

كما ذكره ارباب الحواشي فيحتاج الى التوجيه قال
المحشي عصام الدين روي بالتانيث فوجه بان
مثلها في تقدم سورة اخرى مماثلها في الفضيلة او
بان المثل اكتسب التانيث من المضاف اليه ويرد التوجيه
ما قال الرضي ان المضاف يكتسب التانيث من المضاف
اليه اذا صح حذف المضاف واسناد الفعل الى المضاف
اليه كما في سقطت بعض اصابعه اذ يصح ان يقال
سقطت اصابعه بمعناه انتهى وجه الرد انه لا يجوز
حذف المثل واسناد لم تنزل الى المضاف اليه بان يقال
لم تنزل الفاتحة في التورية والانجيل والقران لعدم
صحة هذا الحكم بالنظر الى القران ولكن لقائل ان يقول
في رد هذا الرد بانا لا نسلم عدم جواز حذف المثل
واسناد الفعل اي لم تنزل الى المضاف اليه اذ لا مانع
من قولنا لم تنزل الفاتحة في التورية والانجيل والقران
بمعنى لم تنزل مثلها بناء على كونها افضل السور

ولذا تعينت للصلوة وقال المحشي ابن الصدر وما ذكره
الرضي شرط لوجوب اكتساب التانيث لا لجوازه قلت
اي ايجابا لما بعد النفي فان قولك بلى في جواب لم يقم زيد
او الم يقم زيد معناه قد قام زيد صرح به الزمخشري
في المفصل فبلى كنعم جواب للاستفهام وايجاب اي
اثبات للمنفي بنحو كلمة لا فهي نقيضة لا بمعنى انها تثبت
ما نفته لا في الصحاح ومختاره وبلى جواب اي
للاستفهام للتحقيق اي وضع لاجل التحقيق والاثبات
توجب اي تثبت ما يقال لك فهو بيان لقوله للتحقيق
لانها اي بلى ترك اي نفي للنفي ونفي النفي اثبات كما
هو المشهور وعلى السنة الناس يدور وعلى هذا
التحقيق اصل وضع بلى النفي وكونها حرف ايجاب
لكونها لايجاب ما نفي ويمكن ان يكون ترك ماضيا
مجهولا بمعنى جعل فانه من معانيه كما في القاموس
اي جعل النفي خاصة بحذف فنعم المشترك بين النفي والا

نبات

بلى يا رسول الله ولا يخفى عليك انه وقع في بعض
النسخ قلت وهو الموافق لما في الكشاف وفي بعضها
قال فعلى الثاني ليس في الكلام اشكال واما على
الاول ففيه اشكال من حيث ان السياق يقتضي قال
دون قلت فقال التفتازاني في حاشية الكشاف فيه
حذف اي قال ابي قلت بلى وهو يحتمل وجهين الاول
قال ابي قلت في جوابه بلى والثاني قال ابي في جوابه
قلت بلى ومراد التفتازاني هو الاول فاورد عليه
ما اورده قدس سره من انه لا يكفي تقدير قال
وحده اذ يصير المعنى قال ابي في جواب رسول الله
قلت بلى وفساده ظاهر لاستلزامه ان يكون
الجواب مجموع قلت بلى وليس كذلك بل هو بلى [illegible]
وحده وتبعه المحشي ابن الصدر وعصام الدين
وجه قوله قلت بلى بتوجيه اخر غير ما ذكره التفتازاني
ثم وجهه بتوجيه اخر وهو انه لا حاجة الى التقدير
لان الظاهر ان اباهريرة اجاب بقوله بلى يا رسول الله

شوقا

شوقا الى بيانه وان كان المخاطب ابي لعلمه بان المخاطب
في مثله غير متعين وعلى هذا لا يدخل هذا الحديث في
الاحاديث المروية عن ابي بن كعب في فضائل القران
لكنه يقتضي ان يكون ابو هريرة حاضرا في مجلس ذلك
الخطاب ويقتضي توجيه التفتازاني ان يكون غائبا
عنه قال اي رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
فاتحة الكتاب اي هي فاتحة الكتاب وهذا بظاهره يؤيد
قول من قال يكون اسم السورة الكريمة مجرد فاتحة
الكتاب بدون السورة على القول بكون اسمها مجموع
الكلمات الثلث كما ذكره الفاضل السعدي حيث
قال والظاهر ان علم السورة العظيمة مجموع سورة فاتحة
الكتاب ثم تسمية السورة الكريمة بفاتحة الكتاب
اما على القول بانها اول ما انزل فظاهر لان فاتحة
الشيء اوله كما ان خاتمته اخره واما على القول بان اول
ما انزل سورة اقرأ على ما رجحه صاحب مجمع البيان

فباعتبار اوليتها و تقدمها بالشرف واما الاولية با
عتبار الوضع الامامي فلا يفيد شيا لان التسمية متقدمة
عليه ثم التسمية وان كانت تقتضي وجه التسمية لكن
وجه التسمية لا تقتضي التسمية فلا يلزم تسمية اخرها.
انزل وهو على ما في مجمع البيان التوبة او اخر السور
في المصاحف وهو الناس بخاتمة الكتاب وقوله انها
بفتح الهمزة لانه في قوة التعليل لقوله لم تنزل حذف منه
لام التعليل بناء على ان حذف حرف الجر عن أنْ وأنّ
قياس السبع المثاني والظاهر ان قوله المثاني صفة
للسبع وان الاسم الذي يدل عليه تسمى مجموع الصفة
والموصوف كالبيت الحرام والمسجد الحرام ولا مانع من
ذلك كالمركب الاضافي بل هو كثير في العلوية كمحمد رضا
ومحمد نقي وقد مر وجه تسميتها بالسبع المثاني والقرآن
العظيم الذي اوتيته كما اخبر به تعالى بقوله ولقد
اتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم وهذا الحديث

يرجح تفسير السبع في هذه الاية بسبع ايات هي الفاتحة على
تفسيرها بسبع سور هي الست الطوال وسابعها الانفال
والتوبة فانهما في حكم سورة واحدة ولذا لم يفصل
بينهما بالتسمية صرح به المص هناك وقوله من المثاني
بيان للسبع وكذا قوله والقرآن العظيم وقال المصنف
ان اريد بالسبع الايات او السور فهو من عطف
الكل على البعض او العام على الخاص وان اريد به الاسباع
فمن عطف احد الوصفين على الآخر قوله وعن ابن
عباس عطف على قوله عن ابي هريرة قال اي ابن عباس
بينا رسول الله المشهور الذي ذهب اليه الجمهور و
على السنة الناس يدور ان ما بعد بينا وبينما
مرفوع على الابتدائية والخبرية قال الشاعر
فبينا نحن نرقبه اتانا فرسول الله مرفوع على انه مبتدء
خبره جالس الملفوظ على ما في بعض النسخ الموافق لما في
حاشية السيوطي او المقدر على ما في بعض اخر عليه وقع

اكثر ارباب الحواشي و تقدير هذا الكلام بين اوقات رسول الله
جالس الخ والجمل مما يضاف اليها اسماء الزمان كقولك اتيتك
زمن الحجاج امير و يوم ينفع الصادقين و يوم لا تملك
و بين من اسماء الزمان قال المص في الحاشية بينا ظرف
زمان الفه مشبعة بمعنى المفاجاة مضاف الى الاسمية
والفعلية ما بعده يحتاج الجواب يتم به المعنى فحذف
ذلك المضاف الذي هو اوقات واقيم المضاف اليه الذي
هو جملة رسول الله جالس مقامه قولهما بين والفه
للاشباع على ما ذكره الجوهري حيث قال وبينا فعلى
اشبعت الفتحة فصارت الفا وبينما زيدت عليها ما والمعنى
واحد و قيل هو نكف بين عن الاضافة الى المفرد ولا
تناقض بين هذا القول وبين كلام الجوهري لانه يمكن
ان يكون الاشباع لاجل المنع عن الاضافة الى المفرد قال
الشيخ الرضي لما قصدوا اضافة بين الى جملة ومثله يلزم
الاضافة الى المفرد زادوا اما تارة واشبعوها اخرى وقال

المحشي شهاب الدين بينا وبينما يقع بعدهما اذ واذا المفاجاتيين
وهو صريح في ان اذ في هذا الحديث للمفاجاة فينتقض به
ما قاله ابن الحاجب من لزوم وقوع الجملة الاسمية بعد
اذا المفاجية الا ان يحمل ذلك على الاغلب كيف لا وهو في
باب الاضمار على شريطة التفسير ذاهب الى اختيار الرفع مع
اذا المفاجية وهو صريح في جواز النصب على المفعول به
وايضا صرح الجوهري بان الفعل في مثل قولك بينما انا كذا
اذ جاء زيد واجب ونقل عن الرضي ان الاكثر في جواب
بينما اذ و في جواب بينا اذا وعلى هذا يكون ما في الحديث
على خلاف الاكثر و هذا الحديث رواه محي السنة باسناده
في معالم التنزيل و رواه ايضا الثعلبي في السيرة لكن حكم
المحشي زكريا الانصاري بوضعه ولعله لهذا لم يذكره صاحب
الكشاف لكن المص نظر الى انه ليس اول قارورة كسرت مع
انه مؤيد بحديث مسلم بمعناه فانه رواه ايضا لكن لا
بلفظه بل بمعناه ولفظه بينا جبرئيل عند رسول الله

صلى الله تعالى عليه وسلم اذا سمع الظاهر ان الضمير في سمع
و رفع و قال لجبرئيل نقيضا بنون مفتوحة فقاف مكسورة
فياء مثناة تحتية فضاد معجمة اى صوتا يشبه ضرب الباب
فرفع راسه وقال هذا باب من السماء فتح لم يفتح الا اليوم
نزل منه ملك لم ينزل الا اليوم فاتى اى الملك النبى صلى الله
تعالى عليه وسلم فسلم الى اخر الحديث ويعلم منه ان الملك
فى حديث المص اذ اتاه ملك غير جبرئيل كما يشعر به التعبير
بملك والعجب ان المحشى شهاب الدين قال الملك فى الحديث
جبرئيل واستدل عليه بقوله لما فى مسلم بينا جبرئيل
عند رسول الله اذ سمع نقيضا الخ غافلا عن ان الملك
الآتى اليه صلى الله تعالى عليه وسلم غير من عنده كما يعلم من
حديث مسلم كيف وحديث مسلم كالصريح فى ان المراد
من الملك فيه غير جبرئيل فعلى تقدير تسليم كون الملك
فى حديث المص محتملا لهما نحن نحمل المتشابه على المحكم فانه
شريعة راسخة وطريقة مسلوكه بل ينبغى ان يقال ان

هذا سهو من قلم الناسخ وان الواقع فى نسخة والملك غير
جبرئيل والمعنى فاجاء جلوس رسول الله زمان اتيان
الملك كما هو مذهب الزجاج او مكان اتيانه كما هو مذهب
المبرد فى اذا المفاجية لكن الحمل ههنا على الثانى اكثر فائدة
فان الزمان قد استفيد من بينا فقال اى ذلك الملك
ابشر كاكرم اى صر ذا بشارة وخبر سار فهمزته لصيرورة
الفاعل ذا اصل الفعل كاغد البعير واورق الشجر فى الصحاح
وبشرته بمولود فابشر ابشارا اى تقول ابشر بخير بقطع الهمزة
ومنه قوله تعالى وابشروا بالجنة ويحتمل ان يكون بمعنى
بشر ويكون الباء صلة اى بشر امتك وعلى الاول يكون
بسببية بنورين اى بامرين عظيمين من الكلام الموحى
اليك يدل لان على علمين عظيمين والعلم الوحى يطلق عليهما
النور كما يطلق على مقابله الظلمة اوتيتهما وان قلوب القارئين
كما يقال اللهم نور قلوبنا بالقران و قوله اوتيتهما على
بناء المجهول والتاء فى محل الرفع على انه قائم مقام الفاعل

وهما في محل النصب على انه مفعول ثان لاوتيت بمعنى
اعطيت والجملة صفة لنورين لا حال لنكارته وقوله
لم يؤتهما بالواو في بعض النسخ وبدونها في بعض اخر
فهو على الاول عطف على اوتيتهما وعلى الثاني صفة
ثانية لنورين وبالجملة هو من تعدد الصفة بالواو
او بدونها ولا يخفى عليك ان كلا من مناسبة ما
قبله ومن دفع البغي يقتضي ان يكون لم يؤتهما
مجهولا فلو قال لم تؤتيا لكان اخصر ولعله راعي الموافقة
لما قبله وكلمة هما في محل النصب على انه مفعول ثان
لقوله لم يؤت وقوله نبي مرفوع على انه مفعول اول له
والظرف اعني قبلك صفة لقوله نبي بتقدير كائن والمعنى
انهما مما استاثرك الله واختارك بهما على سائر الانبياء
والمرسلين قوله فاتحة الكتاب بالجر بدل من نورين بدل
البعض من الكل ان قدم الربط على العطف او الكل من
الكل ان عكس الامر ويجوز الرفع والنصب وقوله

وخواتيم جرا ونصبا عطف على الفاتحة وهو جمع
خاتمة على خلاف القياس اي النور الاول سورة الفاتحة
بتمامها والثاني اخر سورة البقرة من قوله امن الرسول
الى الاخر لن تقرأ حرفا منهما اي من الفاتحة وخواتيم سورة
البقرة قيل اراد بالحرف الطرف فان حرف الشيء
طرفه وكنى به عن كل جملة مستقلة بنفسها مشتملة على
الدعاء الا اعطيته على بناء المجهول والخطاب له صلى الله
تعالى عليه وسلم اي اعطيت ما اشتملت تلك الجملة عليه من
المسئلة كقوله اهدنا الصراط المستقيم وغفرانك ولا
تؤاخذنا ونظيره ويكون التاويل فيما ليس من هذا القبيل
من حمد وثناء ان يعطي ثوابه كذا في الطيبي وقيل غير
ذلك قوله وعن حذيفة عطف على قوله عن ابن عباس
او على قوله عن ابي هريرة على اختلاف بين النحاة في العطف
على القريب لقربه او البعيد لاصالته وحذيفة على صيغة
التصغير غير منصرف للعلمية والتانيث علم على الصحابي

٥٥١

الشهير بصاحب السر لقوله حدثني رسول الله تعالى
عليه وسلم عما كان وما هو كائن الى يوم القيمة
قوله بن باليجر صفة حذيفة المجرور بالفتح وقوله
اليمان مجرور باضافة الابن اليه وهو منسوب الى
اليمن بالالف المبدلة من ياء النسبة المشددة ففي الصحاح
اليمن بلاد للعرب والنسبة يمني ويمان والالف عوض
من ياء النسبة فلا يجتمعان فلا يقال يماني بالتشديد
لكنه نقل عن سيبويه ان بعضهم يقول يماني بالتشديد
ولعل هذا البعض يمنع كون الالف بدلا من ياء النسبة
كيف ولو كان بدلا لوجب ان يكون في موضع الياء وهو
اخر الكلمة وليس كذلك بل هو مقدم على حرف قبله فهو
من تغييرات النسب كالروحاني والنفساني والجسماني
وغير ذلك ولكن لك ان تمنع الملازمة المذكورة لانهم
قالوا ان التاء في نحو عدة عوض عن الواو المحذوفة
مع اختلاف المحل وكان هذا اليمان في الاصل يستحق حد

اما من اهل السنة اعني به الحنبل فاصابه دم فهرب الى
المدينة فسمي باليمان واما تسمية البلاد المذكورة يمنا
فباعتبار انها على يمين الكعبة المكرمة عند استقبال
باب الكعبة وقوله ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قائم
مقام الفاعل لقوله روى المفهوم من قوله عن حذيفة
قال ان القوم وهو في الاصل للرجال دون النساء لقوله
تعالى لا يسخر قوم من قوم ولا نساء لكن ربما ادخل
فيه النساء بطريق التبعية والمراد هنا امة محمد صلى الله تعالى
عليه وسلم بقرينة قوله الحمد لله رب العالمين الذي هو
جزء من الفاتحة المختصة بهذه الامة كما مر انفا فاللام في
القوم للاشارة الى الحاضر المشاهد المستغني بحضوره
عن تقدم الذكر نظير ما ذكره الاسفرايني في الضمير في
قوله تعالى هي راودتني قال المص في قوله تعالى وان
عليك اللعنة اي هذا الطرد والابعاد وقال التفتازاني
في شرح التلخيص وقد يكون لام العهد للاشارة الى الحاضر

وابا اسم والد احمد بن حنبل فعبه خلافي اذ في ايضاح الاسنة راى النفقر شرح الجامع الصغير اسمه محمد وفي القاموس اسمه عبد الله والعلم عند الله منه

كما فى وصف المنادى واسم الاشارة او طايفة منهم لاعلى
التعيين ولعل هذا هو الذى عناه المحشى ابن الصدر من
قوله اى قوم من الاقوام فكانه حمل اللوم على العهد الذهنى
و فى معنى هذا الحديث ما رواه الدارمى فى مسنده عن ثابت
بن عجلان الانصارى قال كان يقال ان الله تعالى ليريد العذاب
باهل الارض فاذا سمع تعليم الصبيان الحكمة صرف ذلك
عنهم قال السيوطى ولفظ كان يقال فى حكم الرفع الى النبى
صلى الله تعالى عليه وسلم فان صدر من صحابى كان
مرفوعا متصلا او تابعى فمرفوع مرسل قال الشيخ ولى
الدين العراقى ان هذا الحديث الذى رواه المص موضوع
وقيل ضعيف ثم قال المحشى عصام الدين من انه يدل
على ان القضا يتغير الا ان يراد بالمقضى المقضى على تقدير
عدم قراءة صبى من صبيانهم انما يلتفت اليه على تقدير
صحة الحديث بل على ذلك التقدير انما يسلم على تقدير ان
يراد بالرفع الانى الرفع او الصرف كما فى حديث الدارمى

وهو ما يكون قبل الوقوع والرفع ما يكون بعده ولذا
قيل الدفع اسهل من الرفع اذ على تقدير ان يراد بالرفع
معناه الظاهرى اعنى دفع العذاب بعد وقوعه عليهم
واصابته اياهم لم يكن له مجال تحديث الدارمى ظاهر فى
الدلالة على ان من القضاء ما هو غير مبرم فيتغير او يوخر
كما هو مذهب عمر وابن مسعود ودليلهما من الحديث
نحو الصدقة ترد البلاء وتزيد فى العمر ولا يرد القضاء
الا الدعاء ومن الاية نحو قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت
وعنده ام الكتاب بناء على ان الاية عامة فى كل شىء كما
يقتضيه ظاهر اللفظ فقالوا ان الله تعالى يمحو من
الرزق ويزيد فيه كما يشعر به قوله صلى الله تعالى عليه
وسلم اللهم اجعل رزق آل محمد قوتا وكذا القول فى
السعادة والشقاوة وغير ذلك فهولاء يدعون و
يتضرعون الى الله ان يجعلهم سعداء لا اشقياء وهذا
التاويل رواه جابر عن رسول الله صلى الله تعالى عليه

وسلم ولا ينافيه القول بان المقادير سابقة قد جف القلم
بها لان المحو والاثبات ايضا مما جف به القلم فلا يمحو الا ما
ثبت في علمه وقضائه محوه وعلى هذا التقدير فعند الله
كتابان احدهما الكتاب الذي يكتبه الملائكة على الخلق وهو محل
للمحو والاثبات والاخر الذي يشتمل على نقش جميع الاحوال
العلوية والسفلية وهو الباقي وروى ابو الدرداء عن
النبي صلى الله تعالى عليه وسلم انه تعالى في ثلث ساعات
يبقين من الليل ينظر في الكتاب الذي لا ينظر فيه احد غيره
فيمحو ما يشاء ويثبت ما يشاء ويؤيد هذا القول ما قالوا
من ان ايات الوعيد مثلا مطلقات مقيدة مثلا ان قوله
تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها مقيد
بمن لم يتب اولم يعف الله عنه صرح به العلامة الدواني
في شرح العقايد العضدية والاكثرون من المفسرين على
انها خاصة ببعض الاشياء فاختار المص والزمخشري ان
المحو نسخ الاية المشار اليها في قوله ما ننسخ من اية الخ والاثبات

الثابت يبدلها وقال بعضهم ان الملائكة يكتبون جميع اقوال
الانسان وافعاله فالله تعالى يمحو ما ليس بحسنة ولا سيئة
ويثبتهما صرح بهذا التفصيل مع زيادة في التفسير الكبير
واللام في قوله ليبعثنا الله هي المفتوحة الابتدائية التي تدخل
على الاسم والفعل لتاكيد مضمون الجملة اخرت الى الجزء الثاني
من الكلام لاشتغال الجزء الاول بعامل هو اقوى منه
لان عمل ان لفظي ومعنوي بخلافها فانه ليس لها الا التاكيد
المعنوي ففي الحديث تاكيدان الاول مستفاد من ان والثاني
من اللام والبعث الارسال وهو ان كان لنفع المبعوث
اليه فيتعدى باللام وان كان لضره فبعلى كما قال عليهم العذاب
والاقرب ان يقال ان العذاب اسم المصدر كالنكال بمعنى
التنكيل والسلام بمعنى التسليم والكلام بمعنى التكليم كما
هو المشهور ولعل هذا هو الذي عناه القائل الذي نقله
المص بقوله وقيل اشتقاقه من التعذيب كما قال الراغب
في مفرداته قيل اصل التعذيب من العذب فعذبته اذلت

عذب حيوته كمرضته ازلت مرضه وقذيته ازلت
قذا عينه فيكون تضعيف العين فيه للسلب كالهمزة في
الافعال وممن صرح بكون التضعيف للسلب كجلدت
البعير ازلت جلده المحقق التفتازاني ولكن المصنف رجح عليه
توجيها اخر فقال والعذاب كالنكال بناء اي وزنا ولفظا
ومعنى اما كونه كالنكال بناء فظاهر ومطلق واما كونه
كالنكال معنى فمقيد بما قبل الاتساع الاتي وغير ظاهر
ولذا بينه بقوله تقول اعذب عن الشيء ونكل عنه ومنه
النكول في اليمين اذا امسك وعبارة الصحاح واعذبته عن
الامر اذا منعته عنه ويقال اعذب نفسك عن كذا ومنه
اي من اعذب بمعنى امسك الماء العذب وصف به لانه يقمع
العطش بالتحريك ضد الري ويردعه ولذلك اي لكون
الماء العذب يقمع العطش سمي الماء المذكور نقاخا بنون
مضمومة فقاف مفتوحة فالف ساكنة فخاء معجمة لانه
ينقخ العطش اي يكسره وفراتا وهو الماء العذب ونهر

مشهور

مشهور سمي فراتا لانه يفرت العطش اي يسكنه وعبارة
الكشاف لانه يرفت وهو وان جاء بمعنى يكسر كما ذكره القاموس
الا ان المناسب بكونه وجها لتسمية الفرات ان يقال انه
مقلوب يفرت قلبا مكانيا وهو تعسف ثم اتسع اي توسع
في العذاب بعد ما كان مختصا بالعقاب فاطلق على كل الم
فادح بفاء فالف ساكنة فدال فحاء مهملتين اي ثقيل شاق
وان لم يكن نكالا اي عقابا يردع الجاني عن المعاودة
وكذا يردع غيره عن الاتيان بمثل ما فعله الجاني اذ الكيس
من يعتبر بغيره فهو اي العذاب بعد الاتساع المذكور
اعم منهما اي من النكال والعقاب الرادع وقوله حتما
حال من العذاب اي متحتما واجبا في الاساس حتم الله الامر
اوجبه وقوله مقضيا حال بعد حال ان كان حالا من
العذاب ايضا او حال متداخلة ان كان حالا عن الضمير
المستتر في حتما كما قيل في راشدا مهديا ومن مجازات
الحتم القضاء وعلى هذا يكون قوله مقضيا تاكيدا وبيانا

اى تعلق به قضاء الله وهو على ما ذكره الفاضل الاصفهانى
فى شرح الطوالع عبارة عن وجود جميع المخلوقات
فى اللوح المحفوظ مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع واما
القدر فهو عبارة عن وجودها فى الاعيان بعد حصول
شرايطها مفصلة واحدا بعد واحد فالقضاء فى الازل
والقدر فيما لا يزال وايضا القدر تالى القضاء ومطابق
للقضاء السابق ونقل الامام الرازى عن الفلاسفة ان
ما يقصد اليه فهو بقضاء وما يلزمه فبقدر ومثلوا ان
الله تعالى خلق النار حارة لانها ينبغى ان يكون كذلك
لكن من لوازمها انها اذا تعلقت بقطن عجوز او وقعت
فى قصب صعلوك احرقته فالاحراق بقدر لا بقضاء
ثم قال وهذا كلام فاسد بل القضاء ما فى العلم والقدر
ما فى الارادة لقوله تعالى انا كل شىء خلقناه بقدر اى
بقدرة مع ارادة وقصد فبطل ان ما بالقدر لا يقصد
اليه وقال المحشى عصام الدين وفائدة قوله حتما مقضيا انه

ليس

ليس لتخويفهم ليتوبوا ويرجعوا اليه فيقرء صبى فى
القاموس الصبى من لم يفطم بعد وتجد تحته هذا الحديث
فان قراءة من لم يفطم فى المكتب محال عادى فلعل المراد
من الصبى من لم يبلغ وهو اعم من الطفل فكل طفل
صبى من غير عكس والظرف اعنى من صبيانهم فى محل
الرفع على انه صفة صبى بتقدير كائن ثم الصبى للذكور
واما الجارية فصبية على ما صرح به الجوهرى فى الصحاح
ولعل المراد منه ما يشمل الجارية ايضا فان مثل ذلك
ليس يختص بالذكور وقوله فى الكتاب صلة يقرء وقوله
الحمد لله رب العالمين فى محل النصب على انه مفعول صريح
لقوله يقرء ولا يخفى عليك انه اتفق الشارحون لهذا الكتاب
والكشاف على ان الكتاب هنا بضم الكاف وتشديد التاء
وعلى انه بمعنى المكتب الذى هو موضع تعليم الصبيان
ومنه حرف جل من الناس القتاب بضم القاف وتخفيف
التاء للمكتب وتخطئة نحو المبرد اطلاقه عليه دون نقل

النقات اياه كالجوهري والازهري وصاحب المغرب
ومن حفظ حجة على من لم يحفظ وبينة الاثبات مقدم
على بينة النفي فيكون حقيقة فيه بناء على ان الاصل
في الاستعمال الحقيقة كما هو حقيقة في الكتبة جمع كاتب
ومشترك لفظا بان تعدد الوضع او مجازا مرسلا بعلاقة
الحالية والمحلية فان كان في الاصل جمع كاتب واريد به
موضع الكتبة يكون مجازا مرسلا بذكر الحال وارادة
المحل كما في قوله تعالى واما الذين ابيضت وجوههم ففي
رحمة الله اي في الجنة التي هي محل الرحمة والاحسان وان كان
بالعكس فبالعكس قوله فيسمعه الله اي يسمع الله الحمد لله رب
العالمين اي يتعلق به صفته الازلية تعلق المدرِك بالكسر
بالمدرَك بالفتح فادراكه بتلك الصفة القديمة المسماة في
الاصطلاح بالسمع ولا يلزم من قدمها قدم المدرك
المسموع لانها وان كانت قديمة لكن تعلقها بالمسموع حادث
كما في سائر الصفات لا بذاته كما يقوله المعتزلة والفلاسفة

في السمع وفي سائر الصفات حيث نفوا الصفات واثبتوا
غاياتها هربا من تعدد القدماء ومن توهم ان في شائبة
الاحتياج الى الغير ونحن نمنع الغيرية ولا بالصفة القديمة
التي هي العلم كما يقوله الاشعري ومن حذا حذوه من ان
السمع والبصر يرجعان الى العلم ولا بما نقله الاستاد ابراهيم
الكردي الشهراني عن ابن الجوزي من ان له تعالى سمعا حقيقيا
لكن المراد سمع يليق بالوهية ولا يورث نقصا ولا نعرف
كنه هذا السمع وكذا اليد والبصر كما يقول الاكثرون المثبتون
لصفة حقيقية مسماة بالسمع فانهم قالوا مثل ذلك قال
السيد الشريف في شرح المواقف بعد نقل المذاهب في السمع والبصر
والاولى ان يقال لما ورد النقل بهما آمنا بذلك وعرفنا
انهما لا يكونان بالآلتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف
على حقيقتهما قوله فيرفع الله عنهم الظاهر ان المراد من الرفع
الدفع والتأخير بقرينة قوله الاتي ادبعين سنة ويمكن ان
يكون المراد حقيقة الرفع ويكون معنى قوله اربعين اثر لا

يعود عليهم ذلك العذاب اربعين سنة قوله بذلك اى
بسبب ذلك المذكور من القراة قوله العذاب مفعول به
لقوله يرفع والمراد بالعذاب الذى ذكر اولا فان الغالب
ان المعرفة اذا اعيدت معرفة كانت عين الاول والنكرة
اذا اعيدت نكرة كانت غير الاول كما في قوله تعالى ان مع
العسر يسرا ان مع العسر يسرا ولذا قال صلى الله تعالى عليه وسلم
لن يغلب عسر يسرين اربعين سنة الظاهر ان المراد العدد
المعين ويمكن ان يكون كناية عن الكثرة اللهم بلغني بعد
هذا اربعين سنة بحرمة من بعث على راس
اربعين سنة تكميلا لمائة
وعشرين سنة
تم تم تم
تم

بهذه النسخة الشريفة قد صححها المؤلف من اولها الى اخرها وقابلها كذلك بنسخة مع المستفاد من حاشية القديمة التى هى كالاصل لشرحه هذه الى نسخة الجديدة بجمع ما في الحواشي والاطراف من التعليقات بخطه وكذا ما بين السطور من ارقام النسخ بعد العقود فرحم الله لمن انتفع بها ونظر واعتبر ان يدعو له وللموافق عليه من الرحمة والرضوان ما لا يصفه الواصف تم